HANDBUCH
DER
KULTUR-
GESCHICHTE

RITTERTUM
—
VON DER MYSTIK
BIS ZUR GEGEN-
REFORMATION

DAS
DEUTSCHE LEBEN

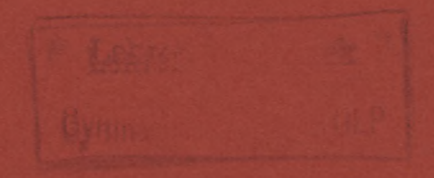
HANDBUCH DER KULTURGESCHICHTE

H. NAUMANN

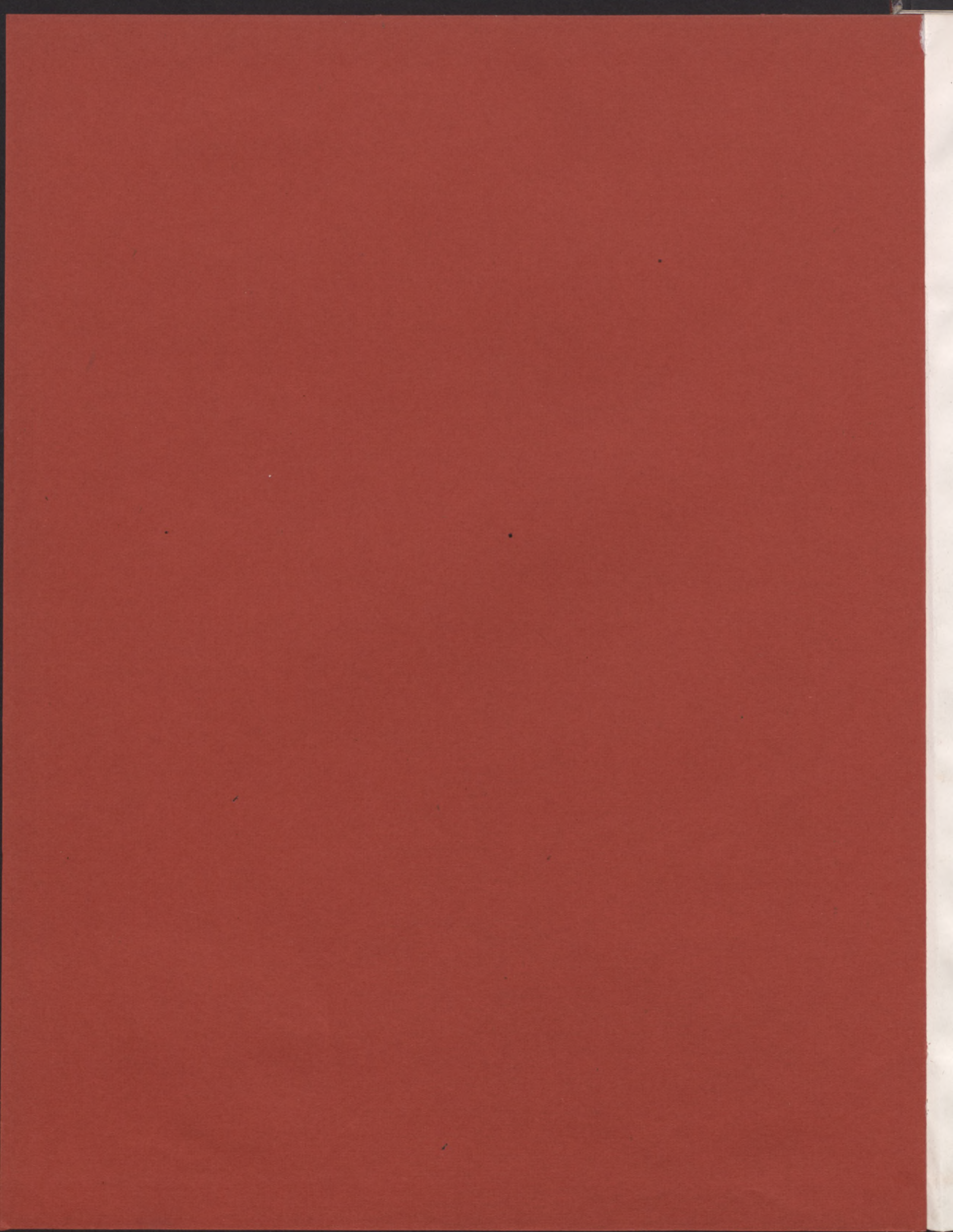
DEUTSCHE KULTUR IM ZEITALTER DES RITTERTUMS

H. GUMBEL

DEUTSCHE KULTUR VOM ZEITALTER DER MYSTIK BIS ZUR GEGENREFORMATION







HANDBUCH DER KULTURGESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HEINZ KINDERMANN

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

UNTER MITWIRKUNG VON

Dr. Michael Antonowitsch=Breslau; Professor Dr. W. Bauer=Wien; Professor Dr. H. de Boor=Bern; Professor Dr. E. Ermatinger=Zürich; Professor Dr. J. von Farkas=Berlin; Professor Dr. W. Flemming=Rostock; Professor Dr. G. Gesemann=Prag; Professor Dr. W. Giese=Hamburg; Professor Dr. H. Gmelin=Kiel; Dr. H. Grellmann=Greifswald; Professor Dr. H. Gumbel=Frankfurt a. M.; Professor Dr. E. Howald=Zürich; Professor Dr. W. Kirfel=Bonn; Staatsarchivar Dr. P. Kletler=Wien; Professor Dr. F. Koch=Berlin; Dozent Dr. O. Kressler=Bonn; Professor Dr. W. Mulertt=Halle; Professor Dr. H. Naumann=Bonn; Professor Dr. G. Neckel=Berlin; Kustos Dr. H. Nevermann=Berlin; Dozent Dr. Franz Petri=Köln; Professor Dr. Josef Pfitzner=Prag; Professor Dr. H. H. Schaeder=Berlin; Dr. Emil Schieche-Breslau; Professor Dr. E. Schmitt=Bonn; Professor Dr. F. Schönemann=Berlin; Professor Dr. F. Wild=Wien; Professor Dr. W. Wolf=Leipzig

ERSTE ABTEILUNG

GESCHICHTE DES DEUTSCHEN LEBENS

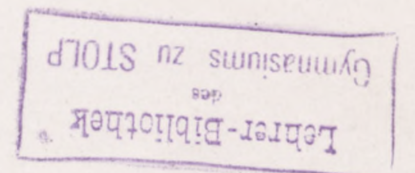


AKADEMISCHE VERLAGSGESELLSCHAFT ATHENAION, POTSDAM

DEUTSCHE KULTUR IM ZEITALTER DES RITTERTUMS

VON

DR. HANS NAUMANN
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BONN





AKADEMISCHE VERLAGSGESELLSCHAFT ATHENAION, POTSDAM

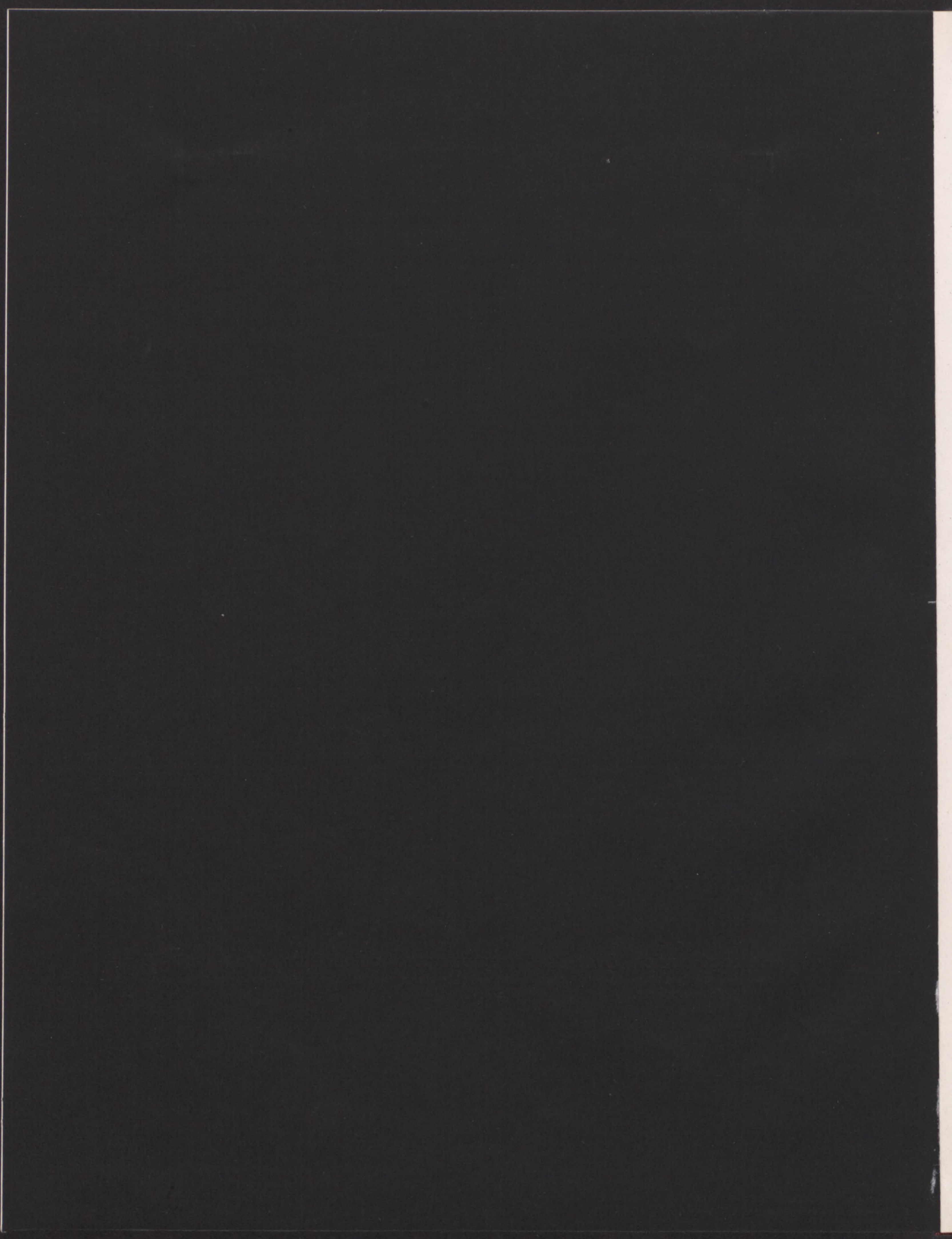


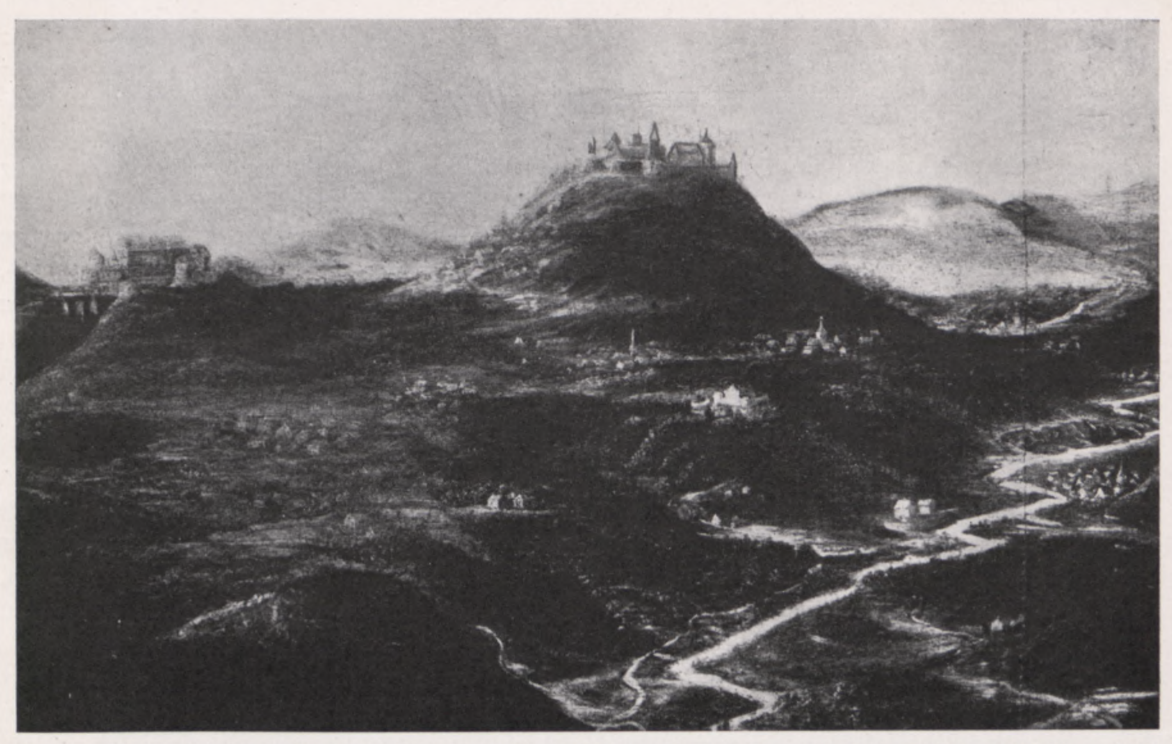
DRUCK VON DER OHLENROTH'SCHEN BUCHDRUCKEREI, ERFURT



Herzog Heinrich IV. von Breslau empfängt von seiner Dame den Kranz.
Aus der Großen Heidelberger (Manessischen) Liederhandschrift, entstanden gegen Ende des 13. Jahrhunderts.

Tafel I.





1. Der Hohenstaufen mit der schon im Jahre 1525 durch den Bauernkrieg stark in Mitleidenschaft gezogenen, heute völlig zerstörten Burg, deren Fundamente jetzt freigelegt werden. Gemälde aus dem Jahre 1670 in der Katharinenkirche zu Schwäbisch-Gmünd.

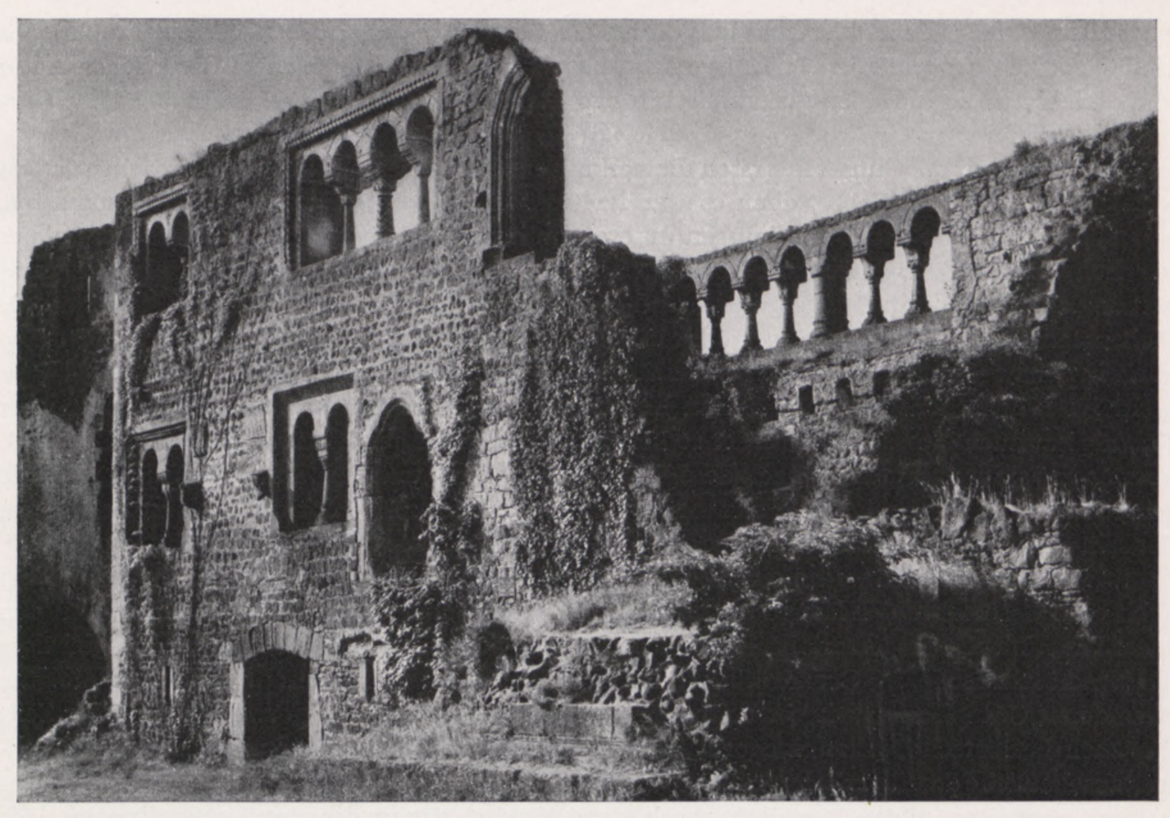
I.

HERKUNFT UND GEIST DES RITTERSTANDES.

Es ist ein ganz einmaliges Menschenbild und ein Kulturideal von glücklichster Geschlossenheit, das wir hier darzustellen haben. Eine soziale Revolution von größtem Ausmaß hatte langsam und ohne Blutvergießen einen neuen Stand geschaffen, indem sie tüchtige tiefere Schichten, lange erprobt in Dienst, Tapferkeit und Treue, zu einer lebendigen Verbindung mit dem alten Uradel emportrug und beide verschmolz im Schwert- und Reiterkriegerberuf. Es wurde nun dieser Stand zum tragenden Gerüst der Kaiser- und Reichsidee und zum Schöpfer unserer bisher männlichsten und zartesten, wahrhaft frömmsten und zugleich schönsten Kultur. Wie ein Stern, wie ein Gebilde echter Größe strahlt sie in die Zeit, durch die Jahrhunderte hin. Das Wort „ritterlich“ behielt seitdem durch alle noch so innerlich entfernten Epochen hindurch den unverlierbaren Wert tadellosesten Menschentums, den ihm einst seine Ursprungszeit verlieh. Noch im Weltkrieg konnte die Bezeichnung „Ritter“ als Titel verliehen werden, gerade in diesem materiellsten, wirtschaftlichsten und mechanisiertesten aller Kriege erfuhr das Wort „ritterlich“ in bezug auf die Flieger, die die Ritter, die Reiter endgültig abzulösen begannen, eine erneute Verklärung; von der längst vergangenen Kriegerelite konnte es widerspruchslos auf die erwachende neue übertragen werden, die es stolz entgegennahm. Ein Bericht des deutschen Militärbevollmächtigten in Petersburg an den deutschen Kaiser konnte

im Jahre 1908 von den Ehrbegriffen im russischen Offizierkorps sagen, mangels einer Ritterzeit in jenem Lande stammten sie aus der Epoche der Tartarenbedrückung und seien dementsprechend orientalisch. Vom ,,seligsten Ritter" ist noch bedeutsam in Brentanos ,,Schulmeister Klopfstock" die Rede. Gerade aus der deutschen Volkssage aller Landschaften und Zeiten ist das Rittertum, die Rittergestalt, die Ritterburg, das Ritterschwert nicht mehr wegzudenken. Als Goethe im Jahre 1782 vom ,,Römischen Kaiser Joseph dem Anderen" in des heiligen römischen Reichs Adelstand gnädigst erhoben wurde, erhielt er, was wenige wissen, zugleich das Recht zu ,,turnieren mit anderen des Reichs rechtgebohrenen lehens-, turniers-genossenen adelichen Personen", Recht zu sprechen und ein ,,adeliches Wappen" zu tragen in ,,Streiten, Stürmen, Schlachten, Kämpfen, Turnieren, Gestechen, Gefechten, Ritterspielen, Feldzügen, Panieren, Gezelten-Aufschlagen usw. usw." So sehr waren eben noch immer, nach fast sieben Jahrhunderten Adel und Ritterstand gleichbedeutend, daß sich bei Goethes Nobilitierung einfach noch immer die Formeln der Ritterwürde anboten. Feldzüge hat er mitgeritten, Ritterspiele gewiß nicht geübt, aber siebenhundert Jahre zuvor waren ja alle großen deutschen Dichter Ritter gewesen; immerhin hat keiner zu Goethes Zeit den Ritter Götz und seinen wundervollen Buben Georg so gut verstanden wie er und immerhin war er es ja auch, der für ritterlichen Frauendienst und Frauenverehrung die einfachste Formel fand: ,,Willst du wissen, was sich ziemt, so frage nur bei edlen Frauen an . . . " Was die Wiener Urkunde kaum erwägen konnte, ihre alten Formeln fanden dennoch bei ihm ein tieferes Recht.

Andererseits reicht das Wurzelgeflecht unseres edlen Gewächses mit vielen Fasern weit hinab bis in die altdeutsche, ja bis in die altgermanische Zeit. Wieder müssen hier jetzt an dieser Stelle nur wenige Winke genügen. Die Geschichte des Rittertums als einer militärischen Erscheinung reicht bis in die Zeiten der ersten deutschen Kaiser aus ottonischem und karolingischem Hause zurück, ja, wie wir alsbald sehen werden, weiter hinauf. Dieser berittene Kriegerstand mündet in Zusammenhänge mit dem frühgermanischen Gefolgschaftswesen. Die doppelte Gestaltung des ritterlichen Kampfes erst zu Roß mit dem Speer (dem Wurfspeer anfangs, später, in der klassischen Zeit, der Stoßlanze), dann zu Fuß mit dem Schwert, erweist schon das alte Hildebrandslied. Aber auch die Geschichte des Rittertums als einer Erscheinung gesellschaftlicher Kultur ist älter als man gewöhnlich glaubt, auch sie beginnt schon lange vor der Hohenstaufenzeit, wenn sie auch hier ihre Hauptblüte erlebt. Schriftsteller wie Heinrich von Melk, des Armen Hartmanns Rede vom Glauben, die Kaiserchronik geleiten uns weiter hinauf. Daß bereits der ,,Ruodlieb" im ersten Drittel des 11. Jahrh. eine beglückend köstliche Entwicklung vornehmer Sitte und Zucht aufweist, ist bekannt: ein Nebeneinander und Ineinanderübergehen von edlem Großbauerntum, welches an das der nordgermanischen Saga erinnert, mit ritterlichem Burgleben und höfischem Leben am Königshof, das wiederum an das der norwegischen Königssaga gemahnt, beides aber, wie jenes, in ganz realistischer Weise aus dem unmittelbaren Leben der Zeit genommen. Der Demutsgedanke des Ritters, dessen Mangel später Hartmanns von Aue Armen Heinrich ins Verderben stürzt, ist schon im ,Ruodlieb' da. Das Auftreten des englischen Boten vor der edlen Frau Maria ist schon bei Otfrid genau so, wie es sich vor edlen Frauen ziemt (*als man ze frouwun scal*). Gottesrittertum mit der Einordnung der Feinde unter den Begriff der Heiden, des eigenen Königs unter den Aspekt des christlichen Ritters hebt sich schon im althochdeutschen Ludwigslied, im angelsächsischen Gedicht von Byrhtnoths Tod heraus. Zweimal heißt es in letzterem von den Feinden, den Dänen Olaf Tryggvasons, daß sie Heiden, heidnische Schalke seien. Den Falken, den der adlige berittene Krieger von seiner Hand aufsteigen läßt zur Vogeljagd, kennt schon Byrhtnoths



2. Ruinen der Burg Münzenberg (Kr. Friedberg, Oberhessen). Erbaut von Kuno von Hagen zwischen 1170 und 1180. Hofansicht des Palas von Nordwesten. Vorn Reste der Freitreppenanlage. Der Palassaal war im zweiten Obergeschoß gelegen. Nach der Wehrgangsseite große Galerie mit acht Fenstern. Die Front der Gebäude ist mit riesigen Buckelquadern aus hellem Sandstein verblendet. (Phot. Karl Christian Raulfs, Magdeburg.)

Tod und das nordgermanische Altertum. Byrhtnoth läßt den Falken von der Hand fliegen ins Gehölz und wendet sich zur Schlacht mit dieser unvergeßlich ritterlichen Gebärde; Knecht heißt er, *cniht*; Schild, Schwert und Roß sind sein Rüstzeug; sterbend dankt und empfiehlt er sich Gott, seine Seele dem König der Engel. *Burh* heißt schon die Wohnstätte des Kriegers hier, ein befestigter Raum, darin sich Halle und *bur* dem Palas und der Kemenate der späteren Hohenstaufenburg vergleichen. Dies Gedicht spielt zwei Jahrhunderte vor Barbarossas Tod, aber das Wort Burg führt in solchem Zusammenhang, wie wir sehen werden, noch sehr viel weiter hinauf. Großmut und Hochherzigkeit vor dem Feind in der eigenen Halle, selbst wenn er im Kampfe den eigenen Sohn des Herrn der Halle erschlug, lehrt schon das langobardische Lied von Thurisind und Alboin. Daß die Fürsten dichten, die Kaiser Dome bauen, gerade der hohe Adel sein besonderes Vorrecht und seine besondere Vorpflicht im religiösen Kult und in der Pflege der Bildung beansprucht, findet seinen Ursprung und seine Begründung in Germanien bereits, denn so war es Vorrecht und Vorpflicht der Könige und der Oberen schon in heidnischer Zeit. Die Sprache des Rittertums ist ja nicht das Latein, sondern die alsbald aufs höchste gepflegte völkische Sprache; und schon auf diese Weise führt das Rittertum notwendig auf ein ganz anderes Gleis als etwa der gelehrte, kirchlich gesonnene, langsam aus ganz anderen Kreisen sich zusammensetzende Klerus. Gar kein fremder, auch nicht etwa ein französischer Einfluß ist entscheidend für die kriegs- und kulturgeschichtliche Erscheinung des staufi-

schen Rittertums. Es ist klar, daß umgekehrt das Rittertum des mittelalterlichen Frankreichs vielfach seinen Ursprung in der Haltung des burgundischen, westgotischen, fränkischen Adels und Kriegertums fand, also gleichfalls wie das deutsche seinen Ursprung zum Teil im Germanischen nahm.

Aber wie wir mit unseren ersten Bemerkungen das Rittertum nicht länger leben lassen wollen, als es wirklich lebte, denn es war im Grunde schon zur Zeit des Interregnums tot, so wollen wir es mit den Bemerkungen unseres zweiten Abschnitts nicht älter machen, als es wirklich war zur Zeit, da es erschien. Es war alles in allem eine sehr junge Erscheinung und gerade darin liegen mit die Hauptreize und die Hauptkräfte seiner Entfaltung. Es war an die Hohenstaufen gebunden und dauerte nicht länger als deren Herrschaft dauerte, so sank es also auch in seiner Jugendblüte schon dahin. Aber wie gesagt, die Wurzeln seines Wesens haben mehr im Heimischen gelegen, als man bisher erkennen ließ. Nach Bereicherungen aus der Fremde hat auch dieser Stand wieder so herzhaft wie munter gegriffen auf fast allen Gebieten, aber er hat sie fast durchweg nach dem Rezept „Wandlung und Erfüllung" behandelt und sie in rücksichtslos kräftiger Weise seinem eigenen Stil unterworfen, der mehr als nur sein Stil, der sein Wesen war. Er ließ sich nicht erobern, dieser berittene Kriegerstand, er hat erobert . . . Wir schreiben hier weder eine Geschichte der menschlichen Greuel zur Ritterzeit noch auch eine Geschichte der Misere seines täglichen Lebens, seiner Haussorge. Wir wollen den ritterlichen Idealismus lieber über- als unterschätzen. Seine ethische Seite scheint uns wichtiger als seine ästhetische, im Grunde aber sind sie beide nicht voneinander zu trennen für die gute Zeit, deren Güte eben auf dieser Untrennbarkeit beruht. Im Grunde erweist eben diese Zeit, daß auch die deutsche Nation eine formalästhetische Begabung besitzt, ohne freilich die ethisch-weltanschauliche damit verlieren zu müssen. Die Schatten, die Schwächen, die notwendigen Unvollkommenheiten bilden hier nicht die höhere Wirklichkeit in der staufischen Epoche. Sie interessieren uns also weniger, wir sind keine Naturalisten, es kommt uns darauf an, zu zeigen, wie diese Blüte mittelalterlicher Kultur wirklich eine fast wunderbare Erfüllung aller germanisch-deutschen Begabungen und Begnadungen brachte. Daß Ideen fremder Sitten- und Bildungssysteme dafür eine Hilfsstellung leisten, wird wichtig, wie gesagt, aber nicht entscheidend sein. Die nichtritterlichen Stände der Nation zu jener Zeit können uns hier kaum stärker beschäftigen als die Unvollkommenheiten des Rittertums; denn beides ist nicht von Wichtigkeit um diese Zeit, hat wohl Dasein, aber kein Leben. Man sage aber nicht, dann sei es eben doch nur eine exklusive Angelegenheit des Adels; denn drei Viertel aller Ritterschaft stammten ja aus ministerialen Schichten der Nation. Es war eine Angelegenheit ihrer Kriegerschicht und darin war die Epoche noch ganz dem Germanischen gleich, daß die Kriegerschicht die Nation repräsentierte, auch in Dingen des Geistes und der Kultur. Der Unterschied beruhte nur auf dem jetzigen Ausschluß der freien Bauern, aber Landwirte und Gutsbesitzer sind ja auch die Ritter in ihrer Mehrzahl gewesen, sie hatten nur darüber zu wachen, daß sie Ritter trotzdem blieben und nicht zu Krautjunkern wurden. Die Versuchung dazu scheint oft groß genug gewesen zu sein, desto strenger mußte alles „Dörperhafte" abgelehnt werden. Die erzieherische Macht dieses ritterlichen Kulturideals und dieser Idealkultur ist hier wirklicher im höheren Sinn als das unverfälschte Leben der platteren Wirklichkeit. Handelten wir von diesem, so träfen wir etwas an, was zu allen Zeiten gleich war. Wir aber rufen das Besondere der ritterlichen Zeit herauf. Weniger die ewige niedere Minne der Menschen zum Beispiel wird uns hier fesseln, sondern mehr der einmalige Umstand, daß hier selbst die Liebe, unter dem Namen Hohe Minne, zu einem Erziehungsinstitut geworden ist. Es gibt kaum eine andere

Zeit, die so sehr wie diese allein nach ihren Idealen gemessen werden muß. Wir sind hier nicht im „Herbst des Mittelalters", wo alles sich auflöst, relativiert, vervielfältigt, einander sich entgegensetzt, chaotisch wird. Sondern wir sind in seiner sommerlichen höchsten Blüte und Reife. Die kleinen Ausschnitte der rauhen Wirklichkeit, die selbst die verklärende Poesie der Artusdichtung nicht verschweigen kann, werden uns nur deshalb von Wichtigkeit sein, weil sie die Ideale nicht zu brechen vermögen.

Es handelt sich hier also um das Rittertum jenes Jahrhunderts der Hohenstaufenzeit, das wir vom Regierungsantritt Barbarossas 1152 bis zum Tode Friedrichs II. 1250 abgrenzen können. Es läßt sich freilich noch um ein paar Jahre enger auf die wenigen Jahrzehnte von der Heiligsprechung Kaiser Karls 1165 auf Veranlassung Barbarossas bis zur Heiligsprechung Elisabeths und zur Erhebung ihrer Gebeine durch Friedrich II. 1236 begrenzen oder gar noch enger auf den kurzen Zeitraum vom Mainzer Hoffest 1184 bis zu den Hoftagen abermals von Mainz und von Marburg 1235/36. Dann beginnt langsam das Zeitalter des gotisch-mystisch-bürgerlichen Menschen, das uns hier nichts mehr angeht.

Rufen wir uns rasch noch ein paar geschichtliche Zahlen ins Gedächtnis, um uns in diesem Zeitraum ein- und auszurichten. Walther von der Vogelweide, Hartmann von Aue und Wolfram von Eschenbach sind, soweit man es erschließen kann, etwa 1170 geboren; am 12. November 1203 empfängt der etwa 33jährige Walther bei Zeiselmauer an der Donau vom Passauer Bischof Wolfger von Ellenbrechtskirchen, späterem Patriarchen von Aquileja, als Sold die höchst ehrenvoll-hohe Summe für einen Pelzrock, denn ein harter Winter steht vor der Tür. Es ist die Zeit der Vollendung des Nibelungenlieds, das der Passauer gleichfalls begünstigt, es ist die Zeit der intensiven Arbeit Wolframs von Eschenbach am 'Parzival'. Im Jahre 1190 kamen Barbarossa und sein vertrauter Freund und Dichter Friedrich von Hausen durch unglückliche Zufälle auf der Kreuzfahrt um; von 1165 bis nur 1197 reicht die Lebenszeit von Barbarossas ältestem Sohn, Kaiser Heinrich VI., der selber Dichter war, nur wenige Jahre früher geboren als Walther, Wolfram und Hartmann; mit seinem Bild und seinen Gedichten eröffnet die berühmte Manessische Handschrift noch ein Jahrhundert später ihre große Liedersammlung. 1208 wurde sein Bruder und Nachfolger im Königsamte, Philipp von Schwaben, ermordet; 1212 erschien Heinrichs Sohn, der junge Friedrich II., der „apulische Knabe", in Deutschland, und damit begann der Stern des welfischen Zwischenkaisers und Philippgegners Otto IV. zu sinken. 1180 bis 1220 erfolgte die Vollendung des romanischen Wormser Kaiserdomes, 1189 bis 1192 war der dritte Kreuzzug, der, wie gesagt, den kaiserlichen Bauherrn hingerafft hat. Wenn bei uns die Blüte der Stauferzeit ist und die Hochblüte ihrer Dichtung, ist auch die Blütezeit romanischer Baukunst, mit der jene innerlichst und ihrem tiefsten Wesen nach zusammengehören; die große Plastik gesellt sich mit ein wenig Verspätung hinzu. Aber in Frankreich bedeutet die Regierungszeit Philipps II. August (1180—1223) schon die Blütezeit der französischen Gotik. Erst 1235 beginnt bei uns der sogenannte gotische Geist mit der Elisabethkirche zu Marburg, Liebfrauen zu Trier (1240—60), der Grundsteinlegung des Kölner Doms von 1248, dem Beginn des Münsterlanghauses von Straßburg 1250. Es ist eben das Jahr des Todes Friedrichs II. Bald folgen seine strahlenden Söhne und Enkel ihm nach, aus einem Leben voll Sang, Schönheit und Tragik gerissen. Und mit dem Sturze der Hohenstaufen ändert sich eben wieder das Antlitz der Welt. „Staufischer Stil" ist romanischer Stil, also ist dieser auch der Stil unseres großen blühenden Rittertums. Nur muß man wissen, daß das Wort „Romanischer Stil" eine äußerst mangelhafte Bezeichnung für einen wesentlich und besonders deutschen Stil bedeutet.

Die ritterlich-höfische Kultur Deutschlands ist in ihrer reinen Blüte an die staufische Dynastie wie an die romanische Stilepoche gebunden. Die Hohenstaufen führen Deutschland, und, soweit es geht, auch Italien, in die ritterlich-höfische Kultur hinein. Aber sie führen Deutschland damit ein gutes Stück zugleich wieder nach Germanien zurück. Das Nibelungenlied wird möglich. Neben den munteren und beherzten Zugriffen ins Fremde vergißt man oder unterschätzt man dies und dessen literarische Erscheinung meistens allzuleicht. Unter diesem „Sturm aus Schwaben", der alles andere als kirchlich oder klerikal war bei alle seiner tiefen deutschen Frömmigkeit, war übrigens in ganz Germanien langsam so etwas wie eine



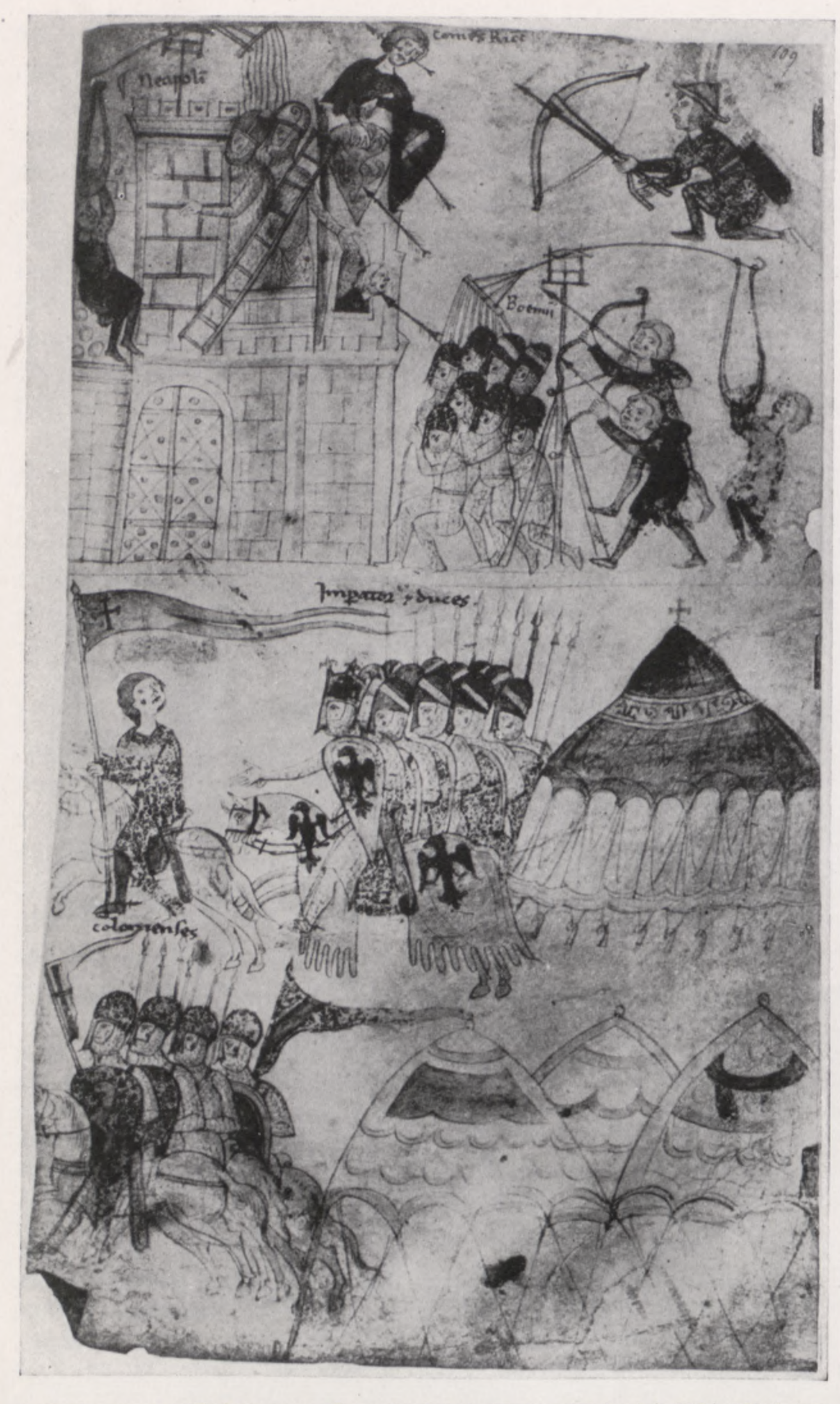
3. Der Dom zu Worms. Erbaut im 12. Jahrhundert.

germanische Renaissance erwacht, von Österreich bis nach Island, von der Neufassung eben des Nibelungenlieds bis zur Aufzeichnung derselben und verwandter Stoffe in der Edda, von Hergers und Walthers Spruchpoesie bis zur Aufzeichnung der Hávamál, der eddischen „Sprüche des Hohen". Um diese Zeit also erwachte und vollendete sich der germanische Held im staufischen Ritter. Daß Fürst und Mann dichten, dies altgermanische Verhältnis lebt jetzt weithin wieder auf, bis zum Ministerialen hinab und bis zum Kaiser hinauf. Die Staufer verpflanzen es, wie den deutschen Burgenbau, gar nach Italien und begründen damit durch Friedrich II. und seine Leute die italienische Lyrik. Walther steht zum deutschen Kaiser und König in genau der gleichen Hauskarlenschaft wie der Skalde Sighvat zum Norwegerkönig, nur daß das Politische jetzt auch auf diesem Gebiete der Familiarentätigkeit heller und bewußter geworden ist. Aber die Blütezeit des deutschen Rittertums und damit einer besonders reich und tief ausgeprägten Art des germanischen Menschen, seiner Vollendung gewissermaßen, ist zugleich die Zeit der größten Machtentfaltung des römischen Reiches deutscher Nation, der Vorherrschaft des deutschen Kaisertums im Abend- und Morgenland. Das bleibt unter den stärksten Schwankungen, Bedrohungen und Katastrophen, die ihren Eindruck, der im Altgermanischen mächtig vorbereitet war, trotz allen Prinzips der Freude auch im damaligen deutschen Geistesleben hinterlassen, im allgemeinen doch der gleiche

Zustand das ganze Jahrhundert hindurch, unter Barbarossa wie Heinrich wie Friedrich. Die Blütezeit des deutschen Rittertums ist ferner zugleich die Höhezeit der deutschen Dichtung, der deutschen Baukunst und dann auch der deutschen Bildhauerkunst. Ja, all das ist sozusagen das Werk des staufischen Rittertums: die Größe des Reichs, die große Epik, die große Lyrik, die große Didaktik, die große Baukunst in Domen, Pfalzen und Burgen, die große Plastik. Das stolze Bewußtsein, die Gefolgschaft des Kaisers zu sein und an der Spitze der Welt zu marschieren, hatte eine ähnliche Haltung wie schon einmal zu Karls Zeit unter den Franken hervorgebracht, hatte die heroischeste Gefolgschaftstugend von einst, den Hohen Mut, im staufischen Rittertum wieder auferweckt und stellte diese seelische, alle Widerstände auflösende Schwingung allen Bedrohungen und aller etwa eintretenden Freudlosigkeit grundsätzlich entgegen. Und dies eben war die Grundstimmung, mit der der Nibelungenstoff aufs neue bewältigt werden konnte. Dieser Hohe Mut war es, der das Zeitalter signierte und all die Größe und Höhe schuf.

Ein ganzer großer und gliederreicher Stand war an der Heraufführung dieser Hohenzeit beteiligt, nicht etwa nur wenige Auserwählte. 40000 bis 70000 Ritter sollen auf dem Mainzer Pfingsthoftag von 1184 gewesen sein. 7000 davon allein aus Norddeutschland; etwa 10000 Ritterburgen nimmt man um 1200 mit guten Gründen in Deutschland an. Und so ist der Geist dieser Zeit allerbester Geist des deutschen Volkes insgesamt. Wir sagten schon, diese Leute sind die Repräsentanten der Nation, so daß man eben in diesem Sinn sehr wohl auch von der deutschen Gesamtkultur jener Zeit sprechen kann, denn dieser Stand handelte und sprach in vielen Dingen für alle. Wach war um diese Zeit, eben wie im Frühgermanischen, nur die Seele dieses einen, des Kriegerstandes, nur er spricht zur Nachwelt wieder für sie alle mit, nicht mehr der Kleriker wie zuerst so oft im Mittelalter nach der germanischen Zeit, und noch nicht der meist bürgerliche *poeta laureatus* der Renaissance. Daß eine Schicht das Ganze trägt, ist übrigens das Schicksal der meisten Hochkulturen überhaupt. Aber in einem höheren Sinn, nämlich indem sie das Beste gab, was sie geben konnte, diente sie der gesamten Nation, der sie recht eigentlich ihr erstes dauerndes deutsches Gepräge verlieh: Liebe zum Mitmensch, der uns verbunden ist, nach christlicher Ethik, Laienbildung mit antiker Richtung auf das Erbe der so brüderlich verwandten älteren Römer und Griechen, und drittens die germanische Haltung des Hohen Mutes in der Welt und vor Gott.

Suchen wir in der Zeit selbst nach bezeichnenden Bestimmungswörtern für unsere Epoche, so ergeben sich am ungezwungensten die Wörter: ritterlich, höfisch und hoch. Es ist ein bedeutsamer Zufall, der das Wort „hoch“ auch in den Namen des regierenden Kaiserhauses gespielt hat; aber es hatten natürlich viele Ritterburgen, die auf Bergen gelegen waren, der Freude an der Höhe auf diese Weise im Namen Ausdruck gegeben. Wir finden das Wort „hoch“ verstärkend oder bestimmend in Verbindung mehr oder minder fester Natur mit den Wörtern Mut und Minne, Ehre und Geburt, Art und *fuore* (Lebenshaltung, Benehmen), mit Lob, Würde und Preis, mit Pein und *truren*, mit Freude und Kraft, mit Zucht, Fleiß und Gang, mit Wort und Gruß, mit *gedinge* (Hoffnung) und Sang. Vom Sang der Nachtigall heißt es so (Minnesangs Frühling 18, 17), und so nennt auch Walther, der Nachfolger Reinmars, der Nachtigall von Hagenau, selber einen Teil seines Sangs (L. 53, 18). Ja, der Wind kann die Bezeichnung hoch erhalten (Nibelungenl. 366, 2). Wir finden das Wort hoch in Verbindung mit den Eigenschaftswörtern edel und *gemeit*, *gemuot*, *getriuwe*, *getiuret*, *gezieret*; wir finden es in den verbalen Wendungen: das Herz, den Leib, das Gemüte, den Mut hoch tragen. Die ganze, sehr bewußte Bedeutung des Wortes „ritterlich“ wird uns zum Beispiel begegnen in der Bemerkung Hartmanns, daß diese oder jene Burg einen ritterlichen Anblick darböte. Auch Wolfram gebraucht es so in bezug auf die Burg. Es bekommt schlechtweg die Bedeutung stattlich, herrlich, standesgemäß, schön und so erscheint es als Bestimmungswort bei den Begriffen Weib, Tat, Zucht, Sitte, Mut, Ehre, Tugend, *werdekeit*, ja der Wigaloisdichter spricht von einem „ritterlichen Tod“ (7950) und Ulrich von Lichtenstein von seinen ritterlichen Liedern. Sehr weit über die Zahl 1000 aber reicht die Zahl der



4. Kriegsszene (Belagerung Neapels durch Kaiser Heinrich VI.) Miniatur aus dem Buche des Pietro da Eboli „Liber in honorem Augusti“. Handschrift vom Ende des 12. Jahrhunderts. Oberer Teil: Sturm auf die links durch Mauer, Turm und Tor dargestellte Stadt. Unterer Teil: Rechts das kaiserliche Zelt, davor der Kaiser mit seinen Mannen, denen ein Banner vorangetragen wird. Auf des Kaisers Schild wie auf der Decke seines Pferdes der Reichsadler.

Belege, die uns die staufische Dichtung für das Wort „höfisch“ bietet, um damit die Ideale ihrer eigenen kulturellen Haltung zu treffen. Man kann beobachten, daß sich das Wort erst langsam, selbst bei einzelnen Dichterpersönlichkeiten in allmählicher Entwicklung mit seinem höchsten Inhalt erfüllt, wie er sich etwa in Hartmanns Versen widerspiegelt: *so eret got und diu wip, so sit ir hövesch unde wis.* Frühe Belege, lateinisch wiederum sogar schon aus dem Ruodlieb und dann in den lateinischen Liebesbriefen des Mädchens bei Wernher von Tegernsee (*curialitas*), dann deutsch bei Heinrich von Melk, sarkastisch gebraucht, und beim Kürenberger, stolz verwendet, zeigen zweifellos einen einheimischen Ursprung in dem Beginnen, dem Hof und der Lebensführung des Hofes einen entscheidenden Maßstab einzuräumen. Das wird sich parallel zum französischen *cortois* vollzogen haben. Der tiefste innerste Sinn entwickelt sich dann bei den staufischen Dichtern, offenbar eng im Anschluß an das französische, das als *kurtois, kurteis* lehnwörtlich gleichfalls im Mittelhochdeutschen, besonders von Wolfram und seiner Schule, ohne Unterschied der Bedeutung neben „höfisch“ gebraucht wird, in bezug zur Frau, zum Minnedienst, zu den ritterlichen Tugenden usw. Die Formel *hövesch und wis* (höfisch und weise), die Hartmann später viermal gebraucht, begegnet zuerst im „Grafen Rudolf“, desgleichen die Überzeugung, daß Höfischkeit lehrbar sei. Die volle klassisch-höfische Bedeutung, dem *dorpelike* gegenüber gestellt, den Frauendienst verlangend, aber den



5. Schwertkampf der Ritter. Buchbild aus Heinrich von Veldekes „Eneid". Ms. germ. fol. 282 Berlin, Staatsbibliothek. Die Helden Vergils erscheinen auf dem Bilde nach Kleidung, Bewaffnung und Kampfesart als deutsche Ritter des 12. Jahrhunderts.

Lohn dafür völlig der Frau überlassend, trifft man zuerst in Veldekes reifer Lyrik (Mf. 57, 31). In Eilharts 'Tristrant' kommt zum ersten Male das *hoveliche sprechen* vor. Die Lukretianovelle der Kaiserchronik prägt die interessante Formel „höfisch und kühn" und meint, daß dies die Wirkung der Frauen auf die Männer sei. Während Hartmann im 'Erec' das Wort nur dreimal bringt, vermehrt es sich bei ihm so, daß es in seinem 'Iwein' 24mal begegnet. Er verwendet es dem Sinne nach in der Bedeutung von hilfsbereit, gutgekleidet, sauber, gepflegt, schamhaft, tapfer, milde gegenüber den Besiegten, treu, verschwiegen, bescheiden, zuvorkommend, besonders den Schwachen und Bedrängten gegenüber, ohne Kenntnis dessen, was etwa verlangt werden wird; Gott und die Frauen ehrend. Er ist es auch, der das Wort von *gotes hövescheit* und die Bezeichnung *der hövesche got* geprägt hat, das dann Gottfried an berühmter Stelle wieder aufnimmt; in bezug auf Jupiter findet sich die Wendung der höfische Gott zweimal bei Konrad von Würzburg im Trojanerkrieg (813, 1575). Damit hatte, bei Hartmann wenigstens, dies Wort, welches das Rittertum wählte, um seine eigene Kultur damit zu bezeichnen, die höchste Weihe erhalten. Als nach und nach die tiefe innerliche Bedeutung wieder versank, sind die Formen „hübsch" und „höfisch" ohne sie bis auf den heutigen Tag in unserem lebendigen Sprachschatz geblieben. Das in ganz anderer Zeit aufs neue gebildete „höfisch" ist nur geeignet, die alte Bedeutung zu diskreditieren. So ist denn die Bezeichnung „höfische Kultur", die die Wissenschaft an sich mit Recht geprägt hat, peinlichsten Mißverständnissen ausgesetzt, deren man enthoben ist, wenn man unter Umständen lieber das Wort „ritterlich" oder noch allgemeiner gar das Wort „staufisch" gebraucht.

Als Germanien im staufischen Rittertum wieder die Augen aufschlug und zu sich selber erwachte, war zwar ein neuer Tag angebrochen im Abendlande, aber für Germanien war trotzdem längst nicht alles verändert. Reiter, berittene Krieger, — das eben bedeutet das Wort „Ritter" — schweiften nun freilich nicht mehr über das ganze Abendland, sondern waren in befestigten Burgen längst seßhaft geworden. Lehns- und Dienstleute ihrer Herren, folgten sie noch immer in persönlichen Treueverhältnissen deren Ruf, wie einst die Thingleute dem ihres Gauoberen oder Goden. Was anderswo Unterwerfung und Gehorsam war, hieß bei ihnen noch immer Treue und Hingabe. Noch immer waren diese persönlichen Bindungen stärker bei ihnen als die staatlichen, oder vielmehr noch immer hatte das Netz der persönlichen Treuverhältnisse die ungeheuerste politische Bedeutung, bildete es von den Ministerialen hinauf



6. Ritterkampf zu Pferd mit Speeren. Unten Sturm auf eine Burg. Brustbild aus Heinrich von Veldekes Eneid.

zu den Freiherrn, zu den Grafen, zu den Fürsten, zum König und Kaiser den Staat. Sie alle schloß ja das Schildesamt, der ritterliche Beruf zusammen, sie alle bildeten eine Schwertgemeinschaft, die den ärmsten Ministerialen wie den höchsten Führer des Reichs mit einer Rasse, einem Ideal, einer Kultur und einer Bildung umspannte.

Mit diesem feudalen Aufbau des Reichs in einer geschlossenen ritterlichen Gefolgschaft berühren wir die Herkunft des Rittertums. Gefolgswesen begleitet die einzelnen Stufen des Adels in immer größeren Gruppen und Kreisen bis zum König hinauf. Jeder zwischen den Alleruntersten, die nur Gefolgsleute sind, und dem Allerobersten, der nur Gefolgsherr ist, ist Gefolgsherr nach unten und Gefolgsmann nach oben zugleich. Vorzüge und Fehler im Bau des alten deutschen Ritterreichs erklären sich so. Das alte kleine Gefolgschaftswesen hatte sich ins Ungeheuere projiziert, so wie sich das alte kleine Haufendorf einer erobernden Dorfgemeinschaft auf eine ganze eroberte Landschaft als Einzelhofsiedlung hinausprojizieren kann. Machen wir uns die Herkunft des Ritterstandes aus dem altgermanischen Gefolgschaftswesen mit einigen Strichen klar. Das deutsche Rittertum erwuchs neben dem verwandten französischen aus dem gleichen Urgrund herauf.

Die herrschende Waffengattung des alten Roms war das Fußvolk gewesen, die Legion. Mit Fußsoldaten hatten die römischen Cäsaren ihre Eroberungen ausgeführt, auch in Germanien. Was aber umgekehrt später die deutschen Kaiser nach Italien führten, sind hauptsächlich Reiterheere gewesen, seit dem 10. Jahrh. dürfen wir sagen: Ritter. Mit dem Eingreifen Germaniens in die Geschichte Europas seit der Völkerwanderung hatte sich das Kriegswesen in diesem reiterischen Sinne verändert. Das Zeitalter des Reiters war für die abendländische Kriegsgeschichte so angebrochen, wie heute etwa das Zeitalter des Fliegers. Die Wandlung im Lebensgefühl des Kriegers wird ganz ähnlich gewesen sein, zu einem Gefühl beschwingter Überlegenheit hin, eben zum Hohen Mute, wie heute beim Flieger, so damals beim Reiter.

Das alte Germanien hatte natürlich seine Fußkämpfer so wohl gekannt wie das alte Rom. Aber jetzt in der neuen Lage, in der Auseinandersetzung mit dem weiten Europa, hatte es seine alten vorgeschichtlichen keilförmigen Fußvolkstoßtrupps hintangestellt, neben denen übrigens Streitroß und Reiterdienst von Anfang an ein nordisches Kriegerideal gewesen waren. Der berittene Einzelkrieger mit Schild und Speer in der Hand, das Schwert an der Seite, ist neben den Fußvolkstoßtrupps von früh an ein Wunschbild aller germanischen Künste, der Grabsteinbildkunst, der Dichtung, des Glaubens gewesen, und nun fand es für ein Jahrtausend seine große Erfüllung. Im Ritter wachte der germanische Held wieder auf. Der Einzelreiter fand sich im Reiterheer wieder.

Man muß schließen, daß die südgermanischen Gefolgschaften seit der Völkerwanderungszeit in großem Umfang zum Reiterdienst übergegangen sind. Das verlangte das hunnische Beispiel im Osten, später das sarazenische im Westen. Das verlangten die immer mehr verfallenden römischen Straßen, das verlangte der erste Ansturm im Kampfe, mochte er sich dann auch zu Fuß fortsetzen. Das Rittertum erbt diese doppelte Gestalt des Kampfes, es systematisiert sie und macht einen Ehrenkodex daraus mit der Verteilung auf Speerkampf zu Roß (archaisch mit dem Wurfspeer, später mit der Stoßlanze) und dem Schwertkampf zu Fuß, als feste Regel beides so nacheinander, und so kann der Krieger, der eben noch ein Kentaur schien, unlösbar von seinem Roß, wenn die Speere verschleudert, später zerbrochen sind, doch zu Fuß weiter kämpfen, das Schwert in der Hand. Der Krieger ist Reiter und Fußkämpfer zugleich, vom alten Hildebrandslied bis weit über die hohe Blütezeit unseres Rittertumes hinaus. Der Parabate, den schon Altgermanien laufend zur Seite des Reiters kannte, war mit dem Reiter zu einer Einheit verschmolzen, aber wenn nun der Kampfkodex es verlangt, springt er herab vom Roß, stellt das Reiten hintan und ist wieder er selbst. Erst als der immer schwerer gepanzerte Reiter gar nicht mehr vom Rosse stieg (15. Jahrh.), erst als neue Fußvolklegionen, geschlossene Söldnerphalangen und Landsknechtshaufen ihm gegenüber erschienen, sank die Reiterei wieder auf den niederen Bedeutungszustand hinab, den sie seitdem besitzt und den sie schon im altrömischen Legionsbereich besaß.

In der berittenen germanischen Gefolgschaft müssen wir die Ursprünge des abendländischen Rittertums sehen. Von hier, aus dem Bereich der berittenen Hauskarle, der Gefolgsleute mit den verschiedenen Rangstufen, ergibt sich am ungezwungensten das eigentümlich soziale Verhältnis im Rittertum. Die Ritter sind bekanntlich ein Kriegerstand zu Pferd, bestehend aus dem alten Adel bis zum Kaiser hinauf und aus Ministerialen, unfreien Dienstleuten. Als Ritter sind sie untereinander trotzdem gleich und bilden den Ritterstand; das eben ist die soziale Revolution, von der wir eingangs sprachen. Eine geschichtliche Herleitung aus den alten *equites Romani* kommt wegen dieser sozialen Eigenart so wenig in Frage, wie etwa für die Entstehung der Ritterburg eine Herleitung von dem römischen Legionskastell in Frage käme. Es gab und gibt nichts Ähnliches irgendwo im nächsten geschichtlichen Umkreis außer eben der altgermanischen Gefolgschaft. Es ist bekannt, daß die germanische Gefolgschaft sowohl aus Edelingen wie aus freien Karlen bestand. Aber daß die Gefolgschaft nicht nur aus Standesgenossen und freien Dienern ihres Herrn bestanden hat, sondern auch aus Schalken, Knechten, lehrt ja allein schon, wenn man nicht drehen und deuteln will, das Vorhandensein des Seneschalk und des Marschalk, des „Altknechts“ und des „Pferdeknechts“. „Die Gefolgschaft hat Rangstufen, die der Führer bestimmt“, sagt Tacitus, und dennoch ist sie ihrem Herrn gegenüber eine verschworene Gemeinschaft, wie es der Ritterstand seinem Lehnsherrn gegenüber ist. Man kann sich hinaufdienen in der Gefolgschaft. Die Wörter Seneschalk und Marschalk steigen mehr und mehr in ihrem Werte. Kriegerische Tüchtigkeit und guter treuer Dienst tragen alsbald auch den Unfreien zu Geltung und Würde in der Gefolgschaft empor; etabliert dann die Gefolgschaft den Staat, so überträgt sich die nunmehrige Würde in diesen. So eben bedeutet ja Ritterschaft die Einigung des alten Geburtsadels mit dem tüchtigen Kriegertum auch unfreier Herkunft im Waffenberuf und da der Ritterstand zum Gerüst des Staates wird, überträgt sich hierhin auch des unfreien Ritters Würde, er steigt unter Umständen bis zur Reichsministerialität empor. Es sind unglaublich interessante soziale Experimente, die da in der Gefolgschaft wie im Ritterstande versucht worden sind und glückten. Kriegerische Tüchtigkeit und guter treuer Dienst sind maßgebend geblieben für die Aufnahme

in den Ritterstand, wie sie schon für die alte Gefolgschaft maßgebend waren. So verschob sich langsam die soziale Gliederung des alten Germaniens aus Freien und Unfreien in die mittelalterlich-deutsche aus Rittern und Nichtrittern, aus Rittern und Bauern. Wenn auch bekanntlich noch langhin die Ehegemeinschaft zwischen Freiherrn und Töchtern freier Bauern nach der alten sozialen Struktur dem Adel ihrer Kinder keinerlei Abbruch tat, während Kinder aus Ehen zwischen Freiherrn und Ministerialen-Ritter-Töchtern trotz der neuen Struktur noch langhin eben nicht adlig, sondern ministerial waren, — ritterfähig, ritterbürtig waren trotzdem die Kinder aus beiderlei Ehen, und später erkannte übrigens der Adel die Ministerialen auch in dieser Beziehung als ebenbürtig an. Man sieht, wie alt und unlösbar die Verhaftung mit Germanien in beiden sich überschneidenden Bildern ist.

Gefolgschaft wie Ritterschaft boten dem Herrn mancherlei militärischen Vorteil gegenüber dem alten Heerbann, dem allgemeinen Aufgebot der freien Männer von einst. Das Verhältnis zum Herrn ist enger, hier hat der Herr die Auswahlmöglichkeit, die Schulung, die stete Bereitschaft, die persönliche Treue, den eigenen Schutz, den vertrauten Rat, den letzten völligen Verlaß in jeder Beziehung. Nur hierhin vergibt er die Lehen, wenn er Landesherr ist. Eben dann gibt es auswärtige Gefolgsleute in beiden Fällen neben dem Heimgefolge, sitzt das Gesinde zerstreut weit im Lande herum, erscheinen Leute, die Reiterkrieger und Landwirte, Gutsverwalter oder Gutsherrn in einer Person sind. Das gilt für die Ritterzeit wie für die Gefolgschaftszeit, ist wesentlich für beide.

Die merkwürdig doppelte Beziehung im Leben des germanischen Reiters wie des deutschen Ritters ein ganzes Jahrtausend lang, zwischen der heimischen Halle einerseits, das heißt der Halle des Herrn in Gehöft oder Burg oder Pfalz, und dem weltweiten Fernziel des Herrn andererseits, sei es Rom oder Byzanz oder gar das heilige Grab, — sie ergibt sich als notwendig aus der Herleitung des Rittertums von der berittenen germanischen Gefolgschaft. Eine so truppenmäßige Geschlossenheit, wie die Legion sie besaß oder der keilförmige Stoßtrupp, wie der dichte und breite Gevierthaufe der Landsknechte sie später wieder besitzt, besaß der germanisch-deutsche Reiter- oder Ritterdienst übrigens nie. Der Einzelreiter, sagten wir, hebt sich bildmäßig aus dem Frühgermanischen heraus, Einzelkämpfer blieb der germanische Reiter bis hoch in den Ritterstand hinein, und noch das Ritterheer selbst ist im Grunde eine Summe von ausgesprochenen Einzelkriegern. Auf die höchste Vollendung der Einzelleistung zielte immer die ganze Erziehung des jungen Knappen. Wir werden sehen, wie das Fest der Schwertleite den Abschluß und zugleich die öffentliche Gelegenheit zur Erprobung dieser Erziehung war. Aber es konnte sich auch da sowohl um eine Schwertleite für eine Einzelperson wie für viele handeln. Und wir werden weiter sehen, wie diese Schwertleite aus der altgermanischen Jünglingswehrhaftmachung in dem Augenblicke geworden war, in dem die Reiterkriegerschaft zum ritterlichen Geburtsstand geworden war.

Es hat nun natürlich niemals einen Tag gegeben, an dem man hätte sagen können, heute sei nun der germanische Reiter zum deutschen Ritter geworden. Es war vielmehr ein langsames, Jahrhunderte währendes Hineinwachsen des einen in den anderen. Mit dem Aufblühen der berittenen Gefolgschaften verkümmerte natürlich langsam der alte Heerbann der germanischen Stämme, das allgemeine Aufgebot der wehrfähigen Freien, genauer die Beziehung des Bauernstandes als solchen zum Kriegswerk. Und eines Tages war dann eben doch der abgehobene und abgeschlossene Ritterstand da, dem Barbarossa schließlich seine letzte Verfassung gab. Da wurde denn das Recht des Waffentragens beschränkt und geregelt, das Prinzip der Ritterbürtigkeit wurde zum gesetzlichen Ausdruck gebracht. ,,Wenn ein Ritter mit einem

anderen Ritter ein Zerwürfnis durch Zweikampf austragen will, muß er vorher nachweisen, daß schon seine Vorfahren legitime Ritter waren." „Geistlichensöhne und Bauernsöhne dürfen den Rittergürtel nicht tragen; die ihn schon tragen, müssen vom Landrichter aus dem Ritterdienst entlassen werden; nimmt sie ihr Herr doch wieder in die Ritterwürde auf, so macht er sich strafbar." Das sind einige der konstituierenden Ritterschaftsgesetze Barbarossas. Damit war dann der Stand zum Geburtsstand legitimiert, dann waren die Schleusen der Bewegung geschlossen. Dann eben hatte sich jener Stand entwickelt, der den Ministerialen wie den Kaiser umschloß, dann hatte er seine eigenen Gesetze auf allen Lebensgebieten, seine eigenen Ehrbegriffe und seine eigene Kultur, der eine so enorm große Bedeutung in der Geistesgeschichte unserer ganzen Nation beschieden sein sollte.



7. Deutscher Ritter zu Pferd als Hl. Martin. Wahrscheinlich ein Werk des Naumburger Meisters in der Pfarrkirche zu Bassenheim. (Marburger Photo.)

Der ritterliche Ministeriale also, trotz seiner ursprünglichen Unfreiheit nunmehr geadelt durch Schildesamt und Schwertesleistung, stand jetzt höher als der ursprünglich freie Bauer. Es war das alte Gefolgschaftsverhältnis im Grunde, das den waffenführenden Mann des *dux* oder *princeps*, wie Tacitus sagen würde, so hoch emporhob und ihn nunmehr streng vom freien Bauern trennte. Gerade diese ursprünglich unfreie Rittergruppe, die Ministerialen, erlangte mit dem großen Aufschwung des staufischen Hauses in politischer wie kultureller Beziehung ihre volle Bedeutung. Sie stellte die Reichsministerialen, d. h. die höchsten Beamten der Kaiser, Leute, die an Macht den Fürsten glichen, und sie stellte die Mehrzahl der Dichter. Nun waren auch sie zu „Herren" geworden. Daß die Summe der ministerialen Ritter viel größer war als die der Freiherrn und Grafen, erwähnten wir schon. Und es begreift sich also eine starke Verbundenheit des Rittertums mit den alten Grundkräften der Nation, die der hohe Adel vielleicht schon längst nicht mehr in diesem Maße besaß. Daß aber freie Bauern reicher Landschaften wie Österreichs sich noch immer höher dünkten als jene „armen" niederen Ritter,

kann nicht verwundern. Wir erkennen es aus der Lyrik Neidharts und ihrem Zorn über die *getelinge*. In ihrem Schoße lebten die alten Heldenlieder, aus ihrem Schoße brachten diese Stoffe die Ministerialen mit, so daß das Rittertum ihnen in Tanzballade und Buchepos neue Formen geben konnte.

Noch immer waren diese Krieger selber Landwirte, Bauern sozusagen, Gutsbesitzer, sei es auf eigenem Grund und Boden, sei es auf einem Lehen oder auf dem Meierhof des Herrn. Wieder wie einst zu frühgermanischer Zeit erschien also da eine weltliche Klasse von Menschen verfeinerter vornehmer Haltung und künstlerischen Interesses, die zugleich Waffenträger und Landwirte waren. Und wieder wie im Germanischen war dieser agrarische Kriegerstand zugleich Träger der Dichtung. Es scheint in der Tat, als erfüllte sich erst im Rittertum das Germanentum, als träte nun das auf, was im Germanentum eigentlich vom Schöpfer gemeint war. Noch immer auch hatten diese Leute mit der Rechtspflege und Rechtsprechung sowie mit der Verwaltung der Landschaft aktiv zu tun, noch immer erschienen sie zu diesen Zwecken an den Hoftagen der Fürsten wie einst die freien Bauernkrieger zu den Thingen in germanischer Zeit. Selbst die Hofämter bei den großen Herren, weltlichen wie geistlichen, Marschall, Truchseß, Schenke und Kämmerer, — der Küchenmeister kam unter Philipp von Schwaben hinzu, was sich alsbald im Nibelungenlied wie bei Walther von der Vogelweide widerspiegelt — waren unter den Hauskarlen der altgermanischen Herren schon vorbereitet gewesen. Und die Spiele bei den alten Thingen, die ja auch schon regelrechte Parteien unterschieden, hatten sich jetzt in die ritterlichen Turniere auf den Hoftagen verwandelt. Die Jagd als solche hatte eine größere und ausdrücklichere Rolle für den Ritter gewonnen als für den Krieger der Frühzeit, denn sie war eine bewußte Kunst geworden bis in die Einzelheiten der Ausübung, der Zerlegung des Wildes hinein. Die kriegerischen Obliegenheiten überragten aber an Wichtigkeit noch immer alle anderen, und gerade der ganz große Dichter Wolfram von Eschenbach trägt diese Überzeugung nicht ohne besondere Betonung und Koketterie zur Schau. Gerade er besaß das Vermögen, unter dem Bilde edlen Kampfspiels alles zu sehen, selbst das kosmische Geschehen des Himmels.

Das Beste, was diesem Germanentum die neue Religion hatte bringen können, hatte sie ihm gebracht: Nächstenliebe und Demut, das heißt die samariterhafte Hilfsbereitschaft dort, wo sie am Platze ist, und jene Haltung des Herzens, welche die eigene Macht und Stärke und das Vertrauen auf sie nicht untergraben oder beseitigen sollte, sondern zurückführen und sichern in Gott, dessen Hände alles segnen müssen, damit es bestehe, die eigene Person nebst allen Gütern, die ihr eigen sind. Eben weil er diese Demut noch nicht besitzt, muß der Arme Heinrich in Aussatz fallen.

Dieser edle Stand einer edlen Zeit brachte es fertig, den Blick auf Gott und Welt zugleich zu richten, den gewöhnlichen Dualismus des Mittelalters für einen Augenblick zu überwinden und damit seine kurze Epoche aus dem Mittelalter überhaupt herauszuheben, zu einer Einheit des Alls zu gelangen. Nicht Verneinung der Welt bildet das Wesen der Tugend, nicht Bejahung der Welt die Wurzel des Lasters. Es ist eine bewußte Bejahung der Diesseitigkeit möglich, ohne daß man sich in Oberflächlichkeit verlöre, eine optimistische Grundhaltung, doch mit Tiefe, Freude an Welt und menschlicher Schönheit, namentlich, wenn sie bekleidet ist, und Freude an Gott. Ja, es erwachte sogar, wovon wir handeln werden, mitten in der Blütezeit in fast griechischer Weise das Gefühl der Schönheit auch für den unbekleideten menschlichen Leib.

Aber man muß sich hüten, in dem Gott dieser Zeit allzusehr nur den fremden Gottvater

südlicher Monotheismen zu sehen; er erhielt nicht umsonst von der Zeit selbst das Epitheton „höfisch", wie wir schon wissen, und die Möglichkeit eines ganz besonderen Verständnisses für Rittertum. Das Verhältnis zu ihm beruht auf Freundschaft, er ist wie einst einer der heidnischen Götter in heidnischer Zeit der *fulltrúi* seines Ritters noch immer, der sich jetzt Gottesritter standesmäßig so nennt, wie für seine Person der Karl sich einst Thorkarl nannte, aber Gott besitzt nunmehr die Allmacht des Schicksals, des Weltschöpfers und Erhalters dazu. Und ein ganzer Götterstaat befindet sich noch immer, in Gestalt der Himmelskönigin, der Erzengel, Engel und Heiligen um den obersten der Götter herum. Aber zu dem Kulte Gottes und der Heiligen kam der Kult der geliebten Frau. Reliquien der Dame, Schleier, Hemd und Ärmel, konnten den Ritter genau so im Kampfe schützen und begleiten wie Reliquien eines Heiligen.

Gesichert waren auch die alten Tugenden der *triuwe, milte, êre* usw. und der Besitz von ein paar neuen hinzu, zugleich die Lehrfähigkeit aller durch das antik-christliche Tugendsystem, das wir kennen lernen werden, das System der drei Wertgebiete. Man ließ sich nicht bequem gehen, und Takt war Erfüllung äußerer Anstandsregeln aus innerer Notwendigkeit. Zucht, Ehre, Maße, Hoher Mut, Stete, Tapferkeit, Treue, Keuschheit, d. h. Herrschaft über sich selbst und natürliche Reinheit des Herzens, sind genau so Forderungen wie Jugend, Schönheit, Harmonie von Seele und Leib, Freude. Die Triebe werden nicht verneint, sondern sublimiert. Trauern ist Mangel an Idealismus, Lähmung. Freude verbürgt die Lebensform der rastlosen Tätigkeit im Dienst der idealen Kulturziele, Bejahung der durch die höfische Kultur geformten Ganzheit des Lebens. Aber jene hohen Tugenden, die den staufischen Ritter formten und schmückten, waren keineswegs nur eine den „Barbaren" von der Kirche angelegte Zwangsjacke gewesen, sondern haben, mögen auch *mâze* und *erbärmde* neu hinzugekommen sein, ihre starke Wurzel im Germanischen selbst. Der noch kräftig flutende Strom germanischer Haltung fließt durch eine neue, eine christliche Landschaft dahin, und speist sich auch mit deren Zuwässern. Ihre eigentliche Antriebskraft ist die Minne, ein zunächst neues und ganz unkirchliches Prinzip, die Art und Weise ihrer Ausübung bestimmt die Maße, durch die Kirche aus der Antike übermittelt, das heißt, es bestimmt sie nicht das Extrem. Erzogen sein war alles, Inneres aud Äußeres waren eins. Menschen, die sich an nichts freuen können, die immer nur spotten und schimpfen, die weder sich noch andere leiden können, die keinen beschwingenden Bezug und Sinn zu irgendeiner Größe haben, deren Herzen blaß und leer sind und keinerlei Kraft aufbringen, solche Menschen sind nicht erlaubt, sind nicht staufisch, ritterlich, höfisch, haben die Tugenden nicht. Sie waren es natürlich schon in der frühgermanischen Heroenzeit nicht. Keinerlei Gefolgschaft könnte sie in sich dulden, je weniger, je mehr sie von Gefahren umdroht ist, sie würde diese mit solchen gewiß nicht bestehen. Lediglich jener neuen christlich-antiken Landschaft, durch die jetzt der völkische Strom fließt, vergleicht sich das übernommene Tugendsystem. Es bedeutet nur eine Zusammenfassung von Einzelheiten zu einem lehrfähigen Ganzen, zugleich eine Erhebung von Tatsachen ins Bewußtsein.

Bildung war wieder ein Erfordernis der Laienwelt geworden, damit war der vorkirchlich-europäische, griechische, in gewissem Sinn auch frühgermanische Zustand zurückgewonnen. Aber es war weniger die allgemein menschliche, auch nicht die wissenschaftliche Bildung, sondern die ständische der ritterlichen Gesellschaft. Bessern und erfreuen soll der in solchem Sinn Erzogene. Die erzogene Jungfrau schafft höchstes Behagen an der Kultur, sie schafft Freude durch Wohlerzogenheit und die Freude der Gesellschaft wirkt dann wieder zurück auf ihre eigene Freude. Der kulturellen Haltung und Führung des Ritterstandes ordneten sich



8. Musizierende Ritter. Skulpturen vom Dom zu Magdeburg.

auch Geistliche und Bürgerliche nacheinander unter, sie bezeugen damit den Sieg des Rittertums. Die ritterliche Vormacht war so groß, daß der Priesterstand viel von seiner alten, oftmals dem *miles* gegenüber ausgespielten Selbstherrlichkeit verlor und fast wieder zum Stande beauftragter Verwalter, Vertreter, Gehilfen und Schreiber herabsank, wie er es einst, soweit da Priester begegneten, in altgermanischer Zeit war. Und sie war so groß, daß das Bürgertum noch langhin kein höheres und beneideteres Ideal kannte als Ritterschaft. Die geistige Macht, die die Kirche allzu heftig an sich gerissen und allzu konservativ verwaltet hatte, ging ihr verloren, und so wurde unsere Nation durch den Ritterstand in wenigen Jahrzehnten ungeheuer vorwärts geführt und unendlich bereichert, denn vieles wurde unveräußerlich und blieb unverlierbar. Nicht Christ schlechthin, etwa gar kluniazensischer Mönch, war mehr das Ideal, zu dem die Nation erzogen sein wollte, sondern *miles christianus* „christlicher Reiter“, wie Dürer seinen bekannten Kupferstich nennt; das heißt, die alten Kriegertugenden waren in besonders veredelter Form zum Durchbruch gekommen. In diesem Sinn, aber nur in diesem, ist es allerdings richtig, wenn vor langer Zeit schon ein Franzose gesagt hat: *la chevalerie c'est la forme chrétienne de la condition militaire* und *un usage germain idéalisé par l'église.* Vergessen wir nicht, daß auch die ritterliche Bildung nicht eigentlich eine christliche war, sondern stark weltlich bestimmt. Freude, Hoher Mut, *in zühten gemeit* sein, heitere Sinnlichkeit, Drang nach Schönheit überall, Behagen an irdischer Schönheit, enge Beziehung zur Natur und größte Einwirkung der Natur überhaupt könnten nur auf großen Umwegen aus dem kirchlichen Christentum erklärt werden und haben die Quellen ihres Wiedererscheinens ganz anderswo.

Dieser edle Stand einer edlen Zeit brachte es fertig, die Musen mit den Waffen zu vereinen, das Schwert mit der Leier, Heldentum mit Bildung, die Tat mit der Liebe, den Geist mit der Kühnheit, den Kampf mit der Kunst, das Herz mit der Hand, den Kopf mit dem Arm. Nicht nur die Musen mit dem Waffenwerk zu verbinden, was die Antike zum Teil für unmöglich hielt, sondern auch Gott und die Frauen, die Liebe mit ihm zu versöhnen. Die gesamte staufisch-ritterliche Dichtung legt davon Zeugnis ab. Aus großer und echter Dichtung heben sich jedesmal mehr als nur schöne Verse, sondern sich bestimmte Lebensformen heraus, Daseinsweisen, die für die Geschichte der Menschheit fast wichtiger sind als die Dichtungen selbst. Wie sehr sie wirklich gelebt werden, ist ebensowenig wichtig; daß sie die Ideale sind, ist das Wirkliche

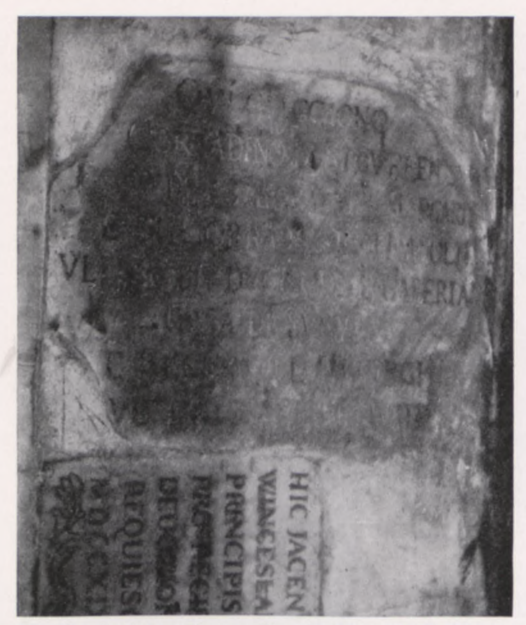
an ihnen, denn nur so prägen sie ihre Zeit. So eben bildete sich hier ein Standesideal heraus, welches es fertig brachte, Waffenwerk, Kunst, Frauenliebe in feste Beziehung zu sich, dem Stand, und zu Gott zu setzen und damit einen sicheren Halt für seine ganze Welt zu gewinnen. Gottesrittertum, Frauendienst, Minnesang strebten nach Einheit und Harmonie untereinander. Dieser Stand schuf eine in sich vollendete Kunst, so maßgeblich trotz Standesgebundenheit für die Nation, daß sie dauernd weiterwirkt und nur an Glanz gewinnt. Seine Hilfsmittel dazu waren die Leichtigkeit und beschwingte Harmonie einer Sprache, die darin niemals mehr übertroffen werden konnte, sowie eine Art neuer Mythologie aus Artusrittern, Figuren der altheimischen Heldensage, personifizierten Tugenden und Kräften wie Frau Minne, Frau Zucht, Frau Ehre, Frau Saelde, der Wunsch usw., an die man glaubte, wie man eben an eine irgendwo einmal erfolgte Verwirklichung seiner Ideale glaubt. Diese im besten Sinne Bildungsmythologie unterhalb der offiziellen Staatsreligion war in der Funktion immerhin ähnlich der griechischen Mythologie im deutschen Idealismus um 1800.

Täglich mußte der Ritter der wunderbarsten Dinge auf allen Gebieten gewärtig sein, ohne seine Form zu verlieren. Formerfüllung hat einen tiefen Sinn zu jener Zeit und ist von symbolhafter Bedeutung, sei es, daß Parzival endlich die Mitleidsfrage stellt, sei es, daß Rüdiger die Schildhingabe vollzieht, sei es, daß Kudrun die Wäsche ins Meer wirft. Der Sinn für Symbolik war, wie wir sehen werden, damals von merkwürdiger Tiefe.

Persönlichkeiten sind da, aber sie wollen es in unserem Sinne nicht sein. Der Stand, nicht das Individuum entscheidet. Sonderlinge gabs immer. Doch es war nicht ihre Epoche, nach ihrem eigenen Willen nicht. Aber die erweckten Träger dieser Kultur sind so tief und groß, daß sie ganz unfreiwillig zu Durchbrechungen der Schranken kamen auf vielen Gebieten.

9. Ritter der Stauferzeit mit Schuppenpanzer und seidenem Waffenrock. Vom Kölner Dreikönigsschrein.

Helm und Pferd, Speer oder Schwert „haben es in sich", müssen den Menschen veredeln, verwandeln und reißen ihn aus seiner alltäglichen allzumenschlichen Persönlichkeit, machen ihn zum Gott, verleihen ihm Vollkommenheit. Nun scheinen Auftrag und Sendung in ihn zu gleiten und verleihen dem Daherkommenden eine Gestalt, die nur noch mit mythischen Namen benannt werden kann. Wir wissen alle, wie unser herrlicher Stahlhelm selbst das stumpfeste Antlitz verritterlicht oder verewigt. Der enganliegende Schuppenpanzer, der weiche seidene ärmellose gegürtelte Waffenrock kleiden den Ritter so eindrucksvoll, daß uns noch heute seine Gestalt merkwürdig fesselt, wenn sie uns auf Grabsteinen oder sonst in der alten Kunst begegnet (Abb. 9). Man trage aber nicht die Panzerplattenrüstung des 15. Jahrh. jetzt in der Vorstellung, sondern die schmiegsameren Ring- oder Schuppenpanzer der Stauferzeit, letztlich oft nur durch Metallbelag verstärktes Lederzeug, vom seidenen Waffenrock eigentümlich verkleidet. So erschienen diese Leute,



10. Grabplatte Konradins in Neapel, S. Maria del Carmine: Qui giacciono Corradino di Stouffen usw. (Phot. Menke).

von der Schönheit ihrer Haltung verklärt, noch in der nachstaufischen Zeit in Italien. Und es sind italienische Stimmen, die ihren Eindruck beschreiben: ,,Vorzüglich bewaffnet und wie angegossen auf ihren Pferden. Das schönste Volk, das jemals die Lombardei betrat; alle bis auf den letzten Mann Deutsche; mannhafte Ritter von hoher Gestalt, noch im Jünglingsalter, unerschrockenen Mutes." ,,Das schönste Kriegsvolk der Welt", nannte sie eine Bologneser Chronik. Und die Welschen selbst fügten hinzu: ,,Wenn sie länger mit Italikern verkehren, wird ihnen alle Bosheit eingeimpft; aber einfach, fromm und ohne Trug kommen sie aus ihrer Heimat."

Ein ,,zufriedenes Zeitalter" war es trotzdem nicht. Man hatte Blütezeit, ohne es voll zu wissen. Das Motiv der Zeitklage war lebendig und schraubte von früh an jede Überheblichkeit beträchtlich zurück. Das goldene Zeitalter war, als Artus noch lebte. Man wähnte nicht selbst, man sei auf der Höhe der Zeit, wiewohl man immerhin einigen Grund dazu gehabt hätte zu glauben, die Fülle der Zeit zu besitzen. Man war zu jung, um sich als Endzeit zu fühlen; man war zu ehrgeizig, um zufrieden zu sein. Man fühlte sehr wohl, daß nirgends die Entscheidungen endgültig waren, glaubte aber, daß sie es früher einmal gewesen seien. Man hatte noch viel zu wünschen und zu begehren, man war auch ritterlich gefaßt auf die abenteuerlichsten Dinge, die hinter der nächsten Ecke lauern konnten. Und man erschuf sich besonders in der Artusmythologie eine Vergangenheit, vor der man Ehrfurcht haben konnte, von der man die Maßstäbe holte und auf die man Rücksicht nahm, weil ihr die Gegenwart doch nicht ganz entsprach.

Aber die Blütetage auch dieses Sommers sind kurz. Wenn der Burgenbau langsam aufhört (nach 1250), wenn Karl von Anjou seinem in der Schlacht gefangenen Gegner Konradin den Prozeß macht und ihn schließlich hinrichten läßt, wenn der ,,Seifried Helbling" um 1290 erzählt, die Ritter hätten sich bei Hofe hauptsächlich von Milchkühen, Kornhandel und Weinhandel unterhalten, nicht mehr von Parzival und seinem Vater Gahmuret, dann ist es mit dem staufischen Rittertum vorbei. Wenn dann jene Reihe von Schlachten beginnt, die das Rittertum eine nach der anderen gegen bäuerliche Genossenschaften oder gegen neue Waffenarten verliert, wenn Karl IV. einen Rechtsgelehrten als solchen zum Ritter schlägt, freilich nach älterem italienischen Muster, wenn Kaiser Sigismund den Doktoren den Vorrang vor den Rittern gewährt, freilich nach älterem französischen Muster, dann sind die Tage des Rittertums überhaupt zu Ende. Der Vorrang der Doktoren scheint mir dabei fast noch entscheidender zu sein als jene Niederlagen. Damit war denn der wirkliche Sinn des Lebens wieder einmal ausgelöscht, der Sinn dessen, was die Erde meinte, als sie Menschen schuf, Lebewesen, die den Kampf, das Ethos und den Geist ungeteilt in gleicher höchster Vollendung beherrschten, ausgelöscht zu Gunsten derer, die nur Teile noch beherrschen, und von denen ausgelöscht, die ihre ersten Pfleger und Hüter hätten sein sollen, von den römischen Kaisern deutscher Nation.

Die Führer hatten damit ihre eigene Gefolgschaft verraten, aber sie hätten sie in Wesen, Würde und Geltung wiederherstellen sollen. Albrecht Dürer hat das, wieder ein paar Jahrzehnte später, mit seinem Kupferstich vom Christlichen Reiter zwischen Tod und Teufel auf seine Weise getan. Und zur Erhebung Goethes in den Adelstand gehörte immerhin auch noch das Recht, ein adliges Wappen in Turnieren und Ritterspielen zu tragen.

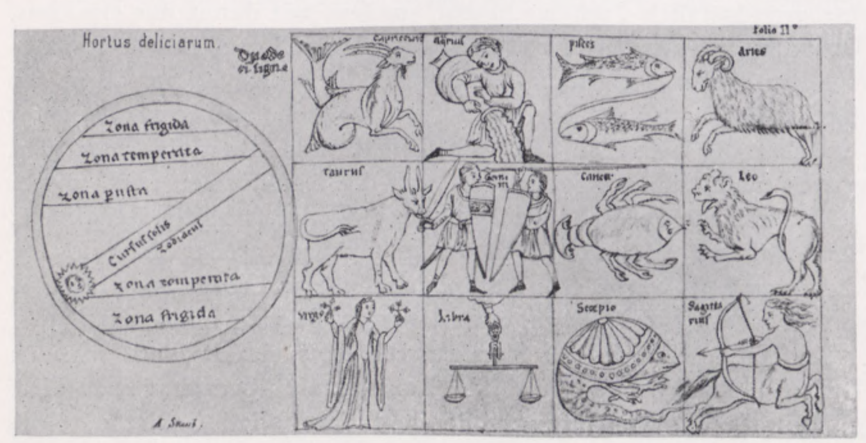
II.

DAS PHYSISCHE UND DAS METAPHYSISCHE WELTBILD.

Die Welt ist ein großes göttliches Kunstwerk, über das der Künstler wacht. „Um schwingt sich Stern um Stern in strenger Feier." „Die Welt ist leuchtendes Gesetz." Ritterliches Kampfspiel hat in diesem Gesetz seine besonders leuchtende und bedeutsame Stelle. Wir versuchen zunächst einen kurzen Abriß des staufischen Weltbilds, ehe wir uns in die Einzelheiten vertiefen. Natürlich handelt es sich hier bei uns im Folgenden um die lebendig-realistische Laienwissenschaft der ritterlichen Dichter, begrenzt durch volkstümliche Werke der höfisch-ritterlichen Kreise in deutscher Prosa: am Anfang durch den „Lucidarius", den Heinrich der Löwe verfassen ließ, am Ende durch die „Meinauer Naturlehre", die aus südwestlichen Deutschordenskreisen, vielleicht vom Dichter der „Martina", Herren Hugo von Langenstein, stammt. Konrad von Megenberg hat schon mit dem staufischen Rittertum nichts mehr zu tun, gehört unter die Gelehrten der folgenden Zeit. Es wird uns auch hier an entscheidender Stelle der Dichter Wolfram von Eschenbach wieder begegnen, andere ritterliche Dichter um ihn herum. Dichter sind in solchen Dingen Empfangende, Wiedergebende. Diese Laienwissenschaft der Ritter hat ihre Wurzeln in antiken Anschauungen, in altgriechischen, aristotelischen, die sie zum Teil durch den Lucidarius und seine gelehrten lateinischen Quellen (Wilhelm von Conches, Honorius von Autun), zum Teil auch ganz deutlich durch arabische Vermittlung empfing (Parzival 454, Weisheit des Heiden Flegetanis, Ulrichs Alexander 8353ff., der weise Zorcas aus Ägypten); daneben aber gibt sie unzweideutig altes, dem Griechischen urverwandtes germanisches Grundgefühl, wie wir noch sehen werden, wieder. Die Stauferzeit konnte in ihr germanisches Grundgefühl reibungslos den griechisch-aristotelischen Kunstbau des Kosmos tragen, sie trug damit nichts grundsätzlich Fremdes hinein, sondern hat damit nur ein altes, bäuerlicheres, aber in den Grundzügen verwandtes Weltbild veredelt. Daß es zugleich verritterlicht wurde, dafür hat besonders Wolfram gesorgt. Christlicher Einschlag ist vor allem der Gottesbegriff, aber er ist doch auch der des antiken Demiurgen zugleich; daß er ein Künstler ist, entspricht ganz den Wünschen der höfischen Zeit. Natürliches und Übernatürliches sind nicht streng geschieden, greifen ineinander. Hier nähern sich die Denkformen noch immer den Urzeitmythen und der seltsamen inneren Verbundenheit aller großen wahrhaften Religionen. Aus Natürlichem wird Übernatürliches erkannt. Wolfram in Gyburgs großer Toleranzrede findet die zeitgemäße Synthese von Physischem und Metaphysischem als Laie in Naturwissenschaft wie Theologie, lange vor Albert und Thomas, ohne Urangst, gläubig hingegeben einer prästabilierten Harmonie. Sternenphysik wird zu Sternenmythologie, damit fließt wirklich fremdes, ungermanisches Gut in das staufische Weltbild. Lebenskraft übernahm auch dies, weil es ihr gemäß schien, weil sie das Bedeutungsvolle liebte auf allen Gebieten, ohne Quietismus oder Angst. Der Mensch hat seine sichere Stelle darin. Die physische Welt ist begrenzt durch eine christallene Sphäre. Sie atmet und bläht sich nicht auf, sie zerplatzt nicht. Löst ihr Künstler sie eines Tages auf, so nur um eines noch vollkommneren para-

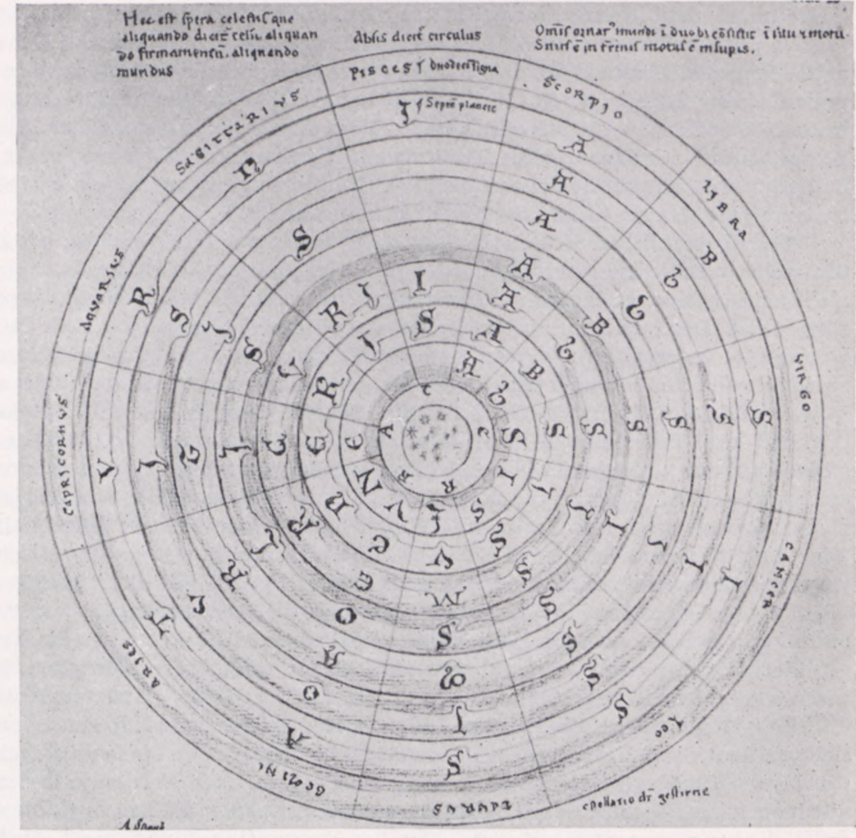
diesischeren Reiches willen. Vom physikalischen Weltbild des 19. Jahrh. ist auch das staufische — wie alle vor Kopernikus und seinem Vorläufer Aristarch — soweit entfernt wie nur möglich, aber das Weltbild des 20. Jahrh. scheint sich ihm wieder in einigen bedeutsamen Zügen zu nähern.

Dreistufig wie das System der Werte und wie die Ständeordnung der Menschen ist auch das Weltgefüge für die staufische Zeit: es besteht aus der Erde als dem Reich der vier Elemente, dem siebensphärigen Planetenraum und den Himmelsphären, die in sich selber dreifach sind. Gleich wie man die sieben freien Künste zu durchlaufen hat, ehe man zur Theologie, zur Lehre vom dreifaltigen Gott kommt, so wölbt sich erst jenseits der sieben Planeten der dreifaltige Himmel. Noch kreist in diesem Weltbild, das so stufenordnungsmäßig, gradualistisch ist wie die Denkart überhaupt — leicht und willig fügt sich das alles ineinander, wie für einander geschaffen —, die Sonne als einer dieser sieben Planeten um die Erde, die ihrerseits noch nicht zu den Planeten zählt, sondern sich noch immer mitgartartig im Mittelpunkt des Alls befindet, fest und schön und wohlgegründet, unbeweglich an ihrem Ort, wie im germanischen und im ptolemäischen Weltsystem. Kopernikus wird von diesem unbewegten Erdbegriff noch nicht erahnt, Aristarch ist vergessen. Aber Sonne und Mond zählen unter die Planeten, bilden mit Jupiter, Saturn, Venus, Mars, Merkur in heiliger Siebenzahl die Schar der Wandelsterne, die sich von West nach Ost in ihren gesetzmäßigen, vorgeschriebenen Bahnen bewegen. Ist die Sonne noch kein Fixstern und die Erde noch kein Planet, so gehören sie doch immerhin zwei weitgetrennten Stufen an. Der Mond ist noch kein Erdtrabant, aber einer anderen Ordnung als die Erde gehört auch er, er schwingt sich — wunderbar wie in aller Poesie erhöht — mit der Sonne ebenbürtig im gleichen Raum, ein Wandelstern wie sie. Über der zweiten Stufe, dem Raum der sieben Planeten, hinweg bewegt sich die hohle Himmelskugel zunächst des Fixsternraumes, das Firmament, als dritte und letzte physische Stufe, aber von Ost nach West, der zweiten Stufe entgegen. Diese Gegeneinanderbewegung des Planetenraumes und des Fixsternfirmamentes ist es, die Verwunderung erregt und bei Wolfram sinnvoll-schöpferische Deutung findet. Gerade hier findet das Ritterliche eine Bresche, um einzuspringen. Hier hinter dem Firmamente findet die physische Welt beruhigenderweise ihre Grenze und was sich an weiteren Himmelssphären dahinter öffnet, gehört schon dem Metaphysischen an, ist aus Christall und aus Feuer.



11. Die Sternbilder des Tierkreises. Aus dem „Hortus deliciarum" der Herrad von Landsberg. Das von Herrad, Äbtissin des Klosters Hohenburg im Elsaß, gegen Ende des 12. Jahrhunderts verfaßte Werk enthält im Rahmen einer Darstellung der biblischen Geschichte die Grundzüge des Wissens der Verfasserin und ihrer Zeit.

Die Erde also ruht, vom Ozean umflossen, als scheibenartiges großes Flachrund (wie bei Thales und wie etwa Mitgart) oder doch auch schon kugelig gedacht gleich den Himmelskörpern (wie bei Pythagoras und Ptolemäus), unter dem Siebensphärenraum der Wandelsterne. Jeder Planet hat seinen fest vorgeschriebenen Kreis, seine Umlaufzeit. Nachts, wenn sich die Sonne unter der Erde befindet, dann kommen die sechs anderen Planeten einschließlich des



12. Darstellung des Himmelsgewölbes. Aus dem „Hortus deliciarum" der Herrad von Landsberg.

Mondes zu ihrem Recht. Alle sind sie nur Werke Gottes und natürlich nicht selber göttlicher Verehrung wert. Auch dieser Zug war durchaus den Erben altgermanischen Weltbilds gemäß. Oberhalb und außerhalb der sieben Planetensphären bewegt sich die achte, der Chorreigen des Fixsternheeres, als ungeheuere Kugelfläche voll Licht- und Schönheitsfülle. In 38 Jahren umschreibt der fürstliche Aufzug dieses Heeres einmal ganz die Erde. Dies Firmament in seiner dauernden Bewegung dreht sich um eine Achse, die in der Linie Nordpol—Südpol liegt. *Da der werlt nabe stat*, heißt es im Straßburger Alexander 5492 von diesem Gegenstand, *und der himel umbe gat alse umbe die ahsen daz rat.* Artanticus (antarticus aus antarcticus) heißt der Südpol und Tremuntane der Nordpol, Polarstern, Nordstern, Leitstern dieser Achse. Sie haben unverändert ihren Platz und ihre Stellung zueinander (vgl. etwa Wolframs Willehalm 216), und diese Achse ist immerhin so etwas, nur in abstrakterer, technischer, kunstwerkmäßigerer Form, wie einst der bäuerlichere Baum der Welt. Der Tierkreis mit seinen 12 Bildern schmückt, aus Fixsternen gebildet, dies dauernd rollende Firmament. Er schreibt der zweiten Stufe, den Planeten, ihre Bahnen vor, denn wenn sie sich freilich auch in eigenen Bahnen bewegen, so glaubt doch das Auge, sie durch den Tierkreis wandern zu sehen. Er bestimmt auch den Kreislauf der Jahreszeiten auf der ersten Stufe, der Erde. Er setzt den Frühling unter die Herrschaft von Widder, Stier, Zwilling; den Sommer unter die von Krebs, Löwe, Jungfrau, den Herbst unter die von Waage, Schütze und Skorpion, den Winter unter das Zeichen des Steinbocks, des Wassermanns und der Fische. Dieser Gesamtkosmos heißt *werlt*, freilich ist dies Wort schon damals vieldeutig wie ‚Welt' bei uns, kann auch höfisch-ritterliche Gesellschaft wie sündige Menschheit bedeuten, und manchmal, wie in Friedrich von Sunburgs Sprüchen, stehen sich einzelne solcher Bedeutungen schroff gegenüber. Es spiegelt sich wohl in dieser Vieldeutigkeit, daß der Mensch sich auch losgelöst sehen kann von der Natur oder daß er sich wie einen eigenen Kosmos fühlt, mit besonderen Aufgaben hineingestellt in den großen Kosmos.

Die Ordnung der Welt bestimmt sich durch das *umbeloufen* der himmlischen Sphären um die ewig stillstehende Erde. Es ist gewiß ein Wunder, daß die drei rollenden Himmel oben und unten die Erde nicht hineinziehen in ihren Lauf, sagt der erstaunte Freidank 11, 3—10. „Aber das eben war gerade", sagt, mit einer Art *credo quia absurdum*, Thomasin (2223), „immer die Stete der Welt, daß der Himmel sich um die Erde drehte." Stünden die Himmel still, so würde es das Ende der Welt sein (Barlaam 237, 28; Martina 273, 3f.). Bewegte sich die Erde, würden die Elemente umgetrieben mit den Himmeln, so könnte nichts wachsen und grünen (Meinauer 2, 23ff.). Die grundlose, auf den Wassern schwebende, wird gehalten von Gottes Kraft, sagt der fromme Lucidarius 8, 24. Wir werden sehen, daß diese Kraft in der Vorsorge besteht, welche

die Himmel nicht in der gleichen Richtung laufen läßt, sondern gegeneinander. Wenn nur eine Bewegung sie alle durchliefe, ihr könnte sich auch die Erde nimmer entziehen. „Der sieben Planeten Gegengang", sagt Thomasin, „bewirkt es, daß die schwache Erde sich halten kann wider die himmlische Stärke" (vgl. noch Goldene Schmiede 143, Türlins Willehalm III, 2—5; Martina 157, 100f., 105f.; 211, 2; 81, 29; Barlaam 236, 35f.; 2, 15—17; 155, 29f.; HvFreiberg, Leg. 18f.; Ulrichs Alex. 15101; Luc. 6, 6ff.). Die „steten Sterne" nennt der Meinauer die Fixsterne am Firmament, „Zu-sterne" scheint sie Frauenlob zu benennen, und gibt ihre Zahl mit 24 an (Spruch 364). Keiner von ihnen wird je die Stätte verlassen, an die er gesetzt ist, nur jene 7 sind „irrende Sterne" (Thomasin 2357).

Da zu den sieben Planetenkreisen sich drei himmlische Sphären gesellen, der Fixsternhimmel, der Christallhimmel, der Feuerhimmel, so sind es im ganzen zehn himmlische Sphären, die sich um die Erde als ihren Mittelpunkt lagern. So ausdrückliche Zehnzahl begegnet allerdings erst später bei Konrad von Megenberg. Der Lucidarius unterscheidet einen Himmel, der von der Erde bis zum Monde geht, Lufthimmel nennen den andere, darin wohnen die bösen Geister, von einem zweiten, der vom Mond bis zu den Sternen reicht. Im dritten Himmel jenseits des Firmamentes wohnt Gott, die Engel wohnen bei manchen in jenem zweiten (Lucidar. 6; Rudolfs Weltchronik 12565ff.). Bruder Berthold hat das gewohnte Bild vom Stern-, Christall- und Feuerhimmel (258; 438); sie liegen übereinander so, daß der folgende immer noch einmal so groß wie der vorhergehende ist. Bleiben wir bei den zehn, so sind acht von ihnen Sternenhimmel. Und diese acht auch sind es nur, die sich bewegen; nach anderen freilich scheint sich nur der alleroberste Himmel nicht mitzubewegen, also der feurige Himmel. Hier herrscht auf jeden Fall Stillstand wie auf der Erde (Martina 237). Das ist ihr göttliches Echo. Zwischen ihnen schwingen sich die beiden ungeheueren Bewegungen der zwei Sternenräume gegeneinander. Für gewöhnlich beginnen bereits mit dem Christallhimmel die metaphysischen Bezirke. Man muß also „über die Sterne fahren" (Parzival 454, 25), über den Planeten- und über den Fixsternhimmel, um dahin zu gelangen. Hier unten, wo die Erde stillsteht, ist Zeit und Vergänglichkeit, aber dort, wo der alleroberste Himmel stillsteht, ist Ewigkeit, ist Gott (Meinauer 4). Dieser alleroberste Himmel leuchtet in einem unermeßlichen Glanz. Und gewöhnlich liegen dort auch die neun Chöre der Engel. Wenn Walther das Leben Gottes und Marias wie in einem himmlischen fürstlichen Hofhalt sieht, so liegt diese Hofhaltung selbstverständlich dort. Über die neun Engelchöre und ihre Namen bringt Genaueres Hugo von Langenstein (Martina 240—243). Sie sind zu je dreien übereinander geordnet. Im mittleren Chor der unteren drei, das ist im achten, wohnen die Erzengel, die man Boten nennt; sie sind es, die Walther an jener Stelle wie träge Vasallen Gottes, ihres fürstlichen Lehnsherrn, anfährt, weil sie keinen Finger rühren zur Befreiung des heiligen Grabes. Der neunte Chor ist der den Menschen nächste, immerhin liegt er gleich neben dem der besonders würdevollen göttlichen Boten. In den oberen drei Engelchören wohnen die Seraphim, die Cherubin und die Throni (zum 10. Chor, vgl. Kap. III).

Die Erde ist rund, sagt der Lucidarius (8), aber er fügt nicht hinzu, ob er damit eine Scheibe oder eine Kugel meint. Da er von Wilhelm von Conches abhängt und da er das Wort *sinwel* auch von der Gestalt des Himmels gebraucht (6; 21), so meint er gewiß die Kugelgestalt. Rudolf von Ems im ‚Alexander' 4405 gebraucht *sinwel* von der Erde in Verbindung mit dem Wort Ball, meint also Kugelgestalt. Aristarch, der auch heliozentrisch dachte, drang damit nicht durch, aber mit der Kugelgestalt der Erde, die er gleichfalls lehrte, ist er offenbar nicht ohne Wirkung geblieben. Jedenfalls kennen sie die gelehrteren Leute, auch der Meinauer, auch Bruder Berthold. Sie sei *kugelecht*, heißt es nun eindeutig, man sähe es an Mond und Sonne, sie gingen in anderen Erdteilen eher unter und auf und es würde dort eher Nacht und Tag als bei uns (Mein. 1). Noch der kleinste Stern, heißt es ebenda, sei größer als das ganze Erdreich; Wasser gehe *kugeleht* um die ganze Erde, Luft umschließe Wasser und Erde, Feuer sie alle drei, im Wasser schwimme die Erde wie ein Dotter im klaren Eiweiß. Aber wie vom Rand einer Scheibe, genauer und ihm gemäßer wohl eines Schildes, spricht Wolfram (Willehalm 35), wenn er vom Land Orkeise sagt, es liege so nahe *der erden orte*, daß ein Anbau weiterhin nicht möglich sei und daß, wer dort steht, den Morgenstern mit der Hand berühren zu können glaube.

Nicht nur Lichter sind die Sterne, auch nicht Götter sind die Planeten wie bei Anaximander, nicht beseelte und vernunftbegabte Wesen wie bei Platon und Origenes, nicht Führungsengel begleiten sie, wie bei Augustin und Thomas, sondern sie sind feste Gegenstände, Körper von bestimmter Gestalt, rund wie die Erde, mit der sie verglichen werden, durch die Gottheit reguliert in ihrem Lauf. Rudolf von Ems (Barlaam 240) sagt, die Sonne sei so wenig Gott wie Wind oder Feuer oder der Mond. Sie seien alle nur Gottes Geschöpfe, *hantgetat*; Licht, Hitze und alle Kraft komme ihnen von Gott. Auch der Himmel sei kein Gott (236). *Swer den himel hat ze gote, der lebet nach des tiuvels spote; er ist vil toerscher danne wis, swer*

dise gotes hantgetat vor gote ze einem gote hat (242). Die Stellung der Sterne im Weltbild ist also grundsätzlich nicht so sehr verschieden von der im Altgermanischen. Ihre einstige Sphärenmusik ist ersetzt durch den Gesang der Engelschöre ein paar Stockwerke höher, das sind jetzt die Töne des Himmels (Willehalm 38). Katalog und Reihenfolge der Planeten sind, zwar noch nicht im Lucidarius, aber dann in der Blütezeit: Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn. Die Sonne hält also die Mitte wie bei Aristoteles und Ptolemäus. Aber diese Planeten laufen natürlich nicht in einer Ebene nebeneinander, sondern sie haben ganz verschiedene Entfernungen von der Erde und vom Firmament, ihre Umlaufssphären liegen wie sieben Kreise übereinander und ihre Umlaufszeiten um beide sind untereinander verschieden. Der Mond ist uns der nächste, der Saturn der entfernteste. ,,Ein jeglicher hat seinen Kreis, darinnen er umgeht, er fährt aus seinem Ringe nicht, während wir Menschen unstet und vielwegig sind'', sagt Thomasin (2223ff.). Sonst würden die Planeten ja aneinander rennen im wilden Lauf und würden zerbersten (Lucid 21). Ihre Umlaufszeiten um den Himmel gibt Frauenlob (Spruch 364) und geben andere so an: Saturn 30 Jahre, Jupiter 12, Mars 2, Sonne, Merkur und Venus ungefähr je ein Jahr, der Mond vier Wochen. Vgl. zum Planetenthema noch Thomasin 2363ff., Meinauer 3, Parzival 454 und 782. Hier fallen auch ihre arabischen (heidnischen) Namen: Zval (Saturn), Almustri (Jupiter), Almaret (Mars), Samsi (Sonne), Alligafir (Venus), Alkiter (Merkur), Alkamer (Mond).

Planeten und Firmament rasen heftig gegeneinander, dieses von Ost nach West, jene von West nach Ost; sie laufen einander entgegengesetzt. Darüber handeln Lucidarius (5) und Meinauer Naturlehre (2) mit sachlichen Worten. So dämmen die Planeten den Schwung des Firmamentes ab, retten damit es selbst vor dem Zerbrechen und die Erde mit den Elementen vor dem Sturz in den Strudel des Schwungs. Der Meinauer, der schon nach der großen Dichtung schreibt, vielleicht selbst Dichter ist, wagt auch zu sagen: die sieben Sterne führen die Welt, leisten Widerstand dem Firmament (2, 27). Und in der Tat war hier der ritterliche Geist darauf und daran, das Weltall neu zu prägen, ihm seine Formen zu geben, Bilder zu gebrauchen, die sein eigenes Wesen atmen, d. h. etwa die sieben Planeten wie eine Gefolgschar ritterlicher Einzelkämpfer zu sehen, anstürmend in der gleichen Richtung gegen das Heer der Fixsterne, oder das Firmament zu nehmen wie ein reiterlos dahinrasendes Roß, welches die sieben Sterne wieder einfangen sollen oder dem sie wie ein Zaum angelegt werden. Der auch als Dichter stets Ritter war, Wolfram von Eschenbach, ist es, der hier Kampf, Turnier und Roß- und Reiterleben erschaut. ,,Der das Firmament anließ'', nämlich wie ein Roß, wie einen Hund von der Koppel, im Sturm, sagt Wolfram (Willeh. 216), ,,hieß die sieben Planeten kriegen gegen die Schnelligkeit des Himmels''. ,,Ihr Krieg streitet gegen den Anlauf des Firmaments'' heißt es Parz. 782. Gottes Hand läßt die Planeten ihren *poinder*, d. h. ihren reiterlichen Stoßlanzenangriff bald von weitem, bald von nahem in vollem Anlauf gegen den Himmel führen (Willeh. 309). ,,Kriegen'' echot es aus der Martina (178, 110), aus dem Lohengrin (132); die Planeten stehen mit Gewalt gegen das Firmament des Himmels, sagt Ulrich im Alex. 8383ff. Sie kehren zornig in ihrem Lauf auf ihren Absprungplatz zurück, heißt es Parzival 789; sie haben manchen wilden Gang, sagt Reinbot (4501). Sie sind der Zaum des Firmaments, seine Schnelle anzuhalten, sagt Wolfram (Parz. 782). Sie sind beeilt, den Himmel wiedereinzufangen, sagt er im Willehalm (2), und Türlins Willehalm (II, 8) ahmt diese Worte nach. Sonne und Mond sind die Fürsten der Sterne, heißt es bei Heinrich von Freiberg (Tristan 244).

So haben die Planeten also eigentlich zwei Gänge, einen eigenen gegen das Firmament, einen gezwungenen mit dem Firmament, und dieser gewinnt die Oberhand, so daß man den eigenen kaum bemerkt: ,,wie wenn man ein Würmchen auf ein Rad setzt, das sich dreht'', erklärt aus gänzlich anderem Bilderquell der Meinauer (2), ,,daß es krieche gegen des Rades Lauf''. Infolge dieser Gegenwehr gehen die Planeten nicht so schnell unter wie die anderen Sterne (Luc. 5; Thomasin 2225; Meinauer 2). Sie müssen der Bewegung des Firmamentes folgen, aber sie tun es nur gezwungen und geben damit der freien Bewegung des Kosmos die *maze*, sagt Reinbot (4542): *daz er sül die maze gan an sinem zirke an loufte*. Und so hat einer der adligen Dichter neben die kriegerischen Bilder der Weltbetrachtung doch auch einen der Zentralbegriffe aus dem ritterlich-höfischen Tugendsystem gestellt. Aber Wolfram war es, welcher auch das berühmte Bild vom Abend prägt (Parz. 638), wenn der Tag müde strauchelnd seinen Streit aufgibt, wenn dann die Sterne als flinke Boten und Quartiermacher der offenbar siegreichen Nacht die Wolken durcheilen, um ihrer Herrin die Herberge zu bereiten, bis diese nach ihren Bannerträgern selber erscheint. Und derselbe Dichter hat den anbrechenden Morgen wie einen Falken oder Adler gesehen, machtvoll aufsteigend und seine Fänge durch die Wolken schlagend (Lieder 4, 8). Ritterliches Denken gestaltet hier kühn die Welt und war nur zu kurz am Werke, um sich tiefer auszuwirken.

Auch die Sterne haben ihre ,,Natur''. Saturn ist kalt und trocken, Jupiter heiß und feucht, Mars

wie Sonne heiß und trocken, Venus und Mond kalt und naß, Merkur heiß und feucht (Thomasin 2363, Meinauer 3). So geht eine Wirkung von ihnen aus auf die Lebewesen der Erde, es ist nicht etwa nur dieser Planeten eigene Natur (Thomasin 2381). Und von dieser natürlichen Wirkung spricht auch Wolfram (Willeh. 309), sie gibt den Gewässern Eis, den Bäumen Saft usw. Jupiter ist Quell und Schutz alles Lebens, Venus bringt den Tau. Saturns Nähe bringt Frost und Schnee, auch mitten im Sommer, erhöht die Schmerzen des kranken Gralkönigs, er ist der kälteste und entfernteste, wenn er mit der Sonne im Zeichen des Krebses steht (Parz. 489, 490, 492ff.; Reinbot 4429). An der Sonne wird ihr untrennbares Wesen aus Bewegung, Wärme und lichtem Scheine gefeiert (Willeh. 216, Thomasin 2263, 14045, Barl. 235, Goldene Schmiede 1476, 1642, Freidank 24, Renner 18717). Wirkungen ihres Lichtes sind Tag und Nacht. Tag ist, wenn sie über der Erde weilt, so sind Tag und Sonne eins (Parz. 173), Nacht ist, wenn sie unter der Erde hingeht (Thomasin 2215), 24 Stunden braucht sie zum Ganzen (Reinbot 2961). Wirkungen ihrer Wärme sind Sommer und Winter, indem sie höher und tiefer am Himmel steigt (Reinbot 4488). Und zwar ist sie im Winter ferner und höher (Lucid. 20). Erst der Megenberger dreht diese Verhältnisse um, steht aber damit ganz allein. Der Mond hat kein eigenes Licht im Unterschied von den anderen Planeten, sondern empfängt es von der Sonne (Lucid. 24, Mein. 10, Thomasin 6642, 2249ff.; Ulrich Alex. 10145ff.). Über die Ursachen seiner Phasen — seines *wandels*, seiner *unstaete* — aus der Sonnennähe oder -Ferne handeln Lucidarius (24) und Thomasin (2250), widersprechen aber einander. Er ist der kleinste der Planeten, genau so groß wie die Erde; die Sonne und die anderen Planeten sind doppelt so groß wie er; weil sie entfernter sind, erscheinen sie kleiner (Lucid. 22, 24).

Der Umgang der Sterne um die Erde heißt Zodiacus, er ist in 12 Zeichen geteilt, das ist der Streifen der Tierkreise (Meinauer 13). Danach bestimmt man die Bahnen der Planeten. Die Sonne weilt je einen Monat in jedem Zeichen und danach wandelt sich das Jahr (Lucid. 21, Meinauer 13, Reinbot 3466). Je drei Zeichen sind nach alter Weise zusammengefaßt: Stier, Jungfrau, Steinbock; Widder, Löwe, Schütze; Krebs, Skorpion, Fische; Zwillinge, Waage, Wassermann. Diese Tierkreiszeichen sind Kräftebehälter, die ihre Kräfte entfalten, wenn die Sonne in sie eintritt. — Von den „steten Sternen" spielt natürlich der Polarstern die Hauptrolle, der Leitstern, der über dem Nordpol *staete ane wenken* steht (Parz. 715); wer ihn nicht zum Führer hat, fährt *nach wane* (Reinbot 2791). Von ihm zum Nordpol geht jene unsichtbare Achse, um die der Himmel sich dreht. Das Sternbild des Drachen ist Parzival 483, der Orion bei Rudolf von Ems (Weltchr. 12030), der Himmelwagen von Walther (54,3) erwähnt.

Von der Schönheit all dieser kosmischen Erscheinungen im irdischen Raum sind die ritterlichen Dichtungen fast alle so erfüllt, daß sich Beispiele hier erübrigen. Aber die Sterne haben auch ihre übernatürlichen Kräfte. Der Sternenglaube, nach älteren schwachen Anfängen aus zerstreuten, antiken und patristischen Einflüssen, jetzt aus dem arabischen Orient mächtig verstärkt in die germanische Welt getragen, macht sie zu Gestaltern des Schicksals, der *wilsaelde* (Reinbot 4481), zu Machthabern über Gedeih und Verderb auch der Menschen. *Mit der sternen umbereise vart ist gepüfel aller menschlich art* (Parz. 454). Zwar die Geister scheiden sich hier: manche negieren (Kaiserchr. 3341, 3660, 3192), manche ironisieren (Hartmann, Erec 8128), andere lehnen nicht ab (Gottfried, Tristan 6322, 14245), andere glauben, so Wolfram. Jupiter und Venus sind glückhaft, Saturn und Mars übel, die anderen manchmal übel, manchmal gut. Menschenleben steht wie Pflanzenleben unter Einwirkung der Planeten, Wunden schmerzen je nach deren Konstellation. Der Mensch erwirbt von ihnen seine Natur. Die Seele, die bei der Geburt von Gott jenseits der Sterne kommt, nimmt die Natur des Sternes an, in dessen nächster Nähe sie vorbei kommt (Lucid. 23). In den Sternen steht für die Kundigen das Schicksal geschrieben. Gott und die Sterne bestimmten Parzivals Stunde des Gralkönigtums. Weitere Äußerungen über den Sternenglauben Eneit 2276; Parz. 782, 773, 643, 483, 489, 490, 493; Willeh. 369, 336, 364; Rudolfs Alex. 1968, 127, 166, 526, 639, 579, 1909, 17000, Weltchr. 3213, 8704, 2851; Barlaam 21ff., 233; Ulrichs Alex. 8379, 10171, 10132; HvFreiberg Tristan 225.

Einfluß auf die Menschen, auf ihre Charaktere, besitzen auch nach alt-antiker Lehre die vier Elemente, die bei unseren Schriftstellern und Dichtern wieder hoch in Geltung stehen. Diese Leute verfügen über ein reichhaltiges Wissen in diesen Dingen, das hier nur in gröbsten Umrissen berührt werden kann. Vor der Schöpfung waren die Elemente ungeschieden zusammen (Luc. 3), am jüngsten Tage werden sie ein neues Chaos bilden (Luc. 68), aber jetzt haben sie in der Welt ihre bestimmte wiewohl kämpferische Ordnung. Das Element Erde ist kalt und trocken, so sind unter den Menschen die melancolici, sorghaft, traurig, habgierig, ungetreu, zag, schwarz von Farbe; das Element Wasser ist naß und kalt, so sind die Sanguinei gebend, minnend, singend, lachend, fröhlich, durstig, gutmütig, wohlgenährt, rot von Farbe; das Element Luft ist heiß und naß, so sind die Fleumatici träg, verschlafen, strengen Sinnes, starken Speichels, wohlgenährt

und weise; das Element Feuer ist heiß und trocken, so sind die Colorici lose, zornig, trügerisch, gebend, durstig, rauh, schwach, dürr, bleich von Farbe (Mein. 1, 2).

Aber der Himmel und die Planeten haben nicht Teil an diesen vier „Naturen", verharren in einer fünften Natur (Thomasin 2355ff., Frauenlob 239, Martina 210), die beim Mond beginnt. Zwischen Mond und Himmel gibt es diese Gegensätze nicht, da herrscht nur die eine Natur, unterhalb des Mondes liegen die vier entgegengesetzten Naturen in unaufhörlichem Krieg (Thomasin 2317ff., Reinbot 5150). Aber sie haben trotzdem ihre bestimmte Ordnung. Feuer hält Luft, Luft hält Wasser, Wasser hält Erde umfangen (Thomasin 2615, Renner 6053). Das Feuer grenzt an den Mondhimmel, im Reich der Luft herrschen die Winde, Gewitter, Wolken, Nebel, Regen, Schnee, Hagel, Tau, Reif, Sternschnuppen, die auch nur Lufterscheinungen sind (Luc. 25). Vom Wasser kommt die Kälte, sein Haupterzeugnis ist das kugelförmig die Erde umschließende Wendelmeer, auf das der Mond seinen ruhelosen Einfluß hat (Luc. 25), desgleichen der Wind. Die Erde, als schwerstes Element, sinkt in die Mitte. Von ihren Naturen lassen sie nicht, aber sich selber geben sie auf, Luft will zu Feuer, Wasser zu Luft, Hitze ficht gegen Kälte, Nässe gegen Trockenheit. Täglich geht dieser Streit, aber über dem Mond herrscht Stete und Friede (Thomasin 2603ff.). Man sieht, zum irdischen Bereich gehört eben der Kampf auch in diesem Elementenbezirk, wie es Walther ja auch für die Lebewesen und Menschen als zur Ordnung des Kosmos gehörig betrachtet, starke Stürme zu streiten (2. Reichstonspruch). Auch hier zeigt sich wieder eine Ausprägung des Weltbildes nach der ritterlichen Kultur. Zum ritterlichen Kampf der Planeten und Fixsterne da oben gesellt sich hier unten der Kampf der Elemente. Die lebendige Urerfahrung, mit der er sich abfindet, liefert Walther. Lebensphilosophie ist zu Weltallsethik ausgebaut.

Gott spielt seine ungeheuere Rolle in diesem Weltbild. Er hat alle Dinge aus dem Nichts erschaffen (Freidank 8, 7; 11, 13), er ist der Schöpfer und Erhalter dieses ganzen Wunderwerks. In seiner Hand steht alles (Freid. 11, 13; Rud. Alex. 6034). Man erkennt seine Kraft zum Beispiel daran, daß das Himmelslicht noch immer nicht getrübt, die Gestirne noch unverwandelt und ganz sind, die Erde nicht müde ist trotz der Schwere der Berge, die Brunnen noch nicht vertrocknet sind (Barlaam 155), kurz daran, daß die große Uhr noch immer richtig läuft. Die Rolle Gottes in diesem Wunderwerk, wie sie zum Beispiel Wolfram seine Gyburg als den Hauptgrund ihrer Bekehrung vom Heidentum zum Christentum beschreiben läßt (Willeh. 215), ist die gleiche, die tatsächlich einst von höchster Wichtigkeit in der Bekehrung Germaniens war, nämlich die des allmächtigen Schöpfergottes, der alle Kreaturen und die vier Elemente schuf. Die Heidengötter jedenfalls vermöchten es nicht, versichert Gyburc, den Sternen ihren Lauf zu geben, das Firmament „anzulassen", die sieben Planeten in den Ansturm dagegen zu stellen. Auch Gottes Güte offenbare sich in der Natur, — also nicht nur seine Kunstfertigkeit und Schöpfernatur, die aber wohl für das höfische Weltbild das Wichtigere war, — im Wind, im Quell, in der Sonne und ihren drei Naturen. Gott weiß die Zahl der Sterne und gab dem Mond (der ja kein eigenes Licht hat) seinen Schein (Willeh. 466): — das sind für Wolfram zwei ganz besondere Proben seiner Künstlerweisheit.

Denn dies Weltbild — halb wissenschaftlich, halb religiös entworfen, niederen Wissens, aber mythisch hoch, alles ist Glaube und Wissen zugleich — zeigt in erster Linie seinen ritterlichen Betrachtern eine große wunderbare Konstruktion, wie man sie liebte. Es besitzt Architektur, dem Sein wie dem Werte nach; es ist ein gegliedertes organisches Gebilde, das Sinn hat. Auf Zahlen kommt es darin nicht sehr an, vor allem auf Ordnung, die doch dem Kampf seinen Raum und sein Recht läßt. Es ist eine *machina mundi* (Meinauer 11), aber es ist kein Mechanismus zufälligen Kräftespiels, sondern ein kunstvolles Bewegungswerk, das allerhöchstes Maß an Verstand, Geschick und Sorgfalt voraussetzt, keine reine Mechanik, sondern beseelt, ein Spiel zwecktätiger beseelter Kräfte. Finsternis wäre Chaos (Luc. 3), aber die geordnete Welt ist ein strahlendes Lichtwerk, „leuchtendes Gesetz". Und im Hintergrund steht der Demiurg, der Schöpfer und Lenker dieses Kunstwerks, das sich nicht abnutzt. Darin ist die Welt wunder-

barer als eines jener Wunderwerke, die in den ritterlichen Epen so oft begegnen. Aber sie ist wie diese ein künstlerisches, ein Werkstättenerlebnis geworden. Der damals so beliebte Kunsthandwerker im Mensch hat den Kunsthandwerker Gott nacherlebt und begriffen. *Vil künsteclich entworfen* (Willeh. 309, 17) hat Gottes Hand dies alles. Denn Gott war ja in höfischer Zeit überhaupt ein Künstler, Maler, Baumeister, Bildner geworden. Die Welt ist das einmalige Kunstwerk dieses göttlichen Meisters Altissimus, der alle Dinge so kunstvoll macht (Willeh. 216; Barl. 2, 22; 51, 34; Weltchronik 12573). Von Gottes Meisterschaft, „Kunst" und „List" ist bei unseren ritterlichen Dichtern viel die Rede.

Nur der Meister selbst kann es anhalten, ja, wird es eines Tages zerstören, aber nur um ein anderes, noch schöneres, paradiesischeres Kunstwerk aufzubauen, darin alles Licht noch siebenmal heller, Feuer und Wasser noch klarer, die Erde noch reiner, alle Luft noch sanfter und durchsichtiger sein wird, worin es Wolken, Blitz, Hagel, Schnee, Reif und kalte Winde nicht mehr gibt. Alle Finsternis wird aufgehört haben, alle Bewegung, alles Wandelbare und damit wohl auch aller Kampf. Der Lucidarius (71) und die Martina (197; 210) sprechen davon, auch von der Vernichtung des jetzigen Kunstwerks sprechen sie. *Anegenge und ende hat der himel, kosmos genant*, und alles ist ihm geordnet von Gott (Barl. 237). Dann wird der Himmel wie eine Buchrolle eingefaltet, das Tageslicht verlischt, die Sterne fallen wir dürre Blätter tauber Reben (Barl. 95), ein Feuer wird, 15 Klafter hoch wie einst die Sintflut, über alle Berge gehen (Luc. 71). *Got himel und erde lat zergan und wil dernach ein schoenerz han*, sagt Freidank (8, 26). Doch wird der neue Krafteinsatz Gottes, fügt Freidank hinzu, notwendig viel geringer sein als der erste, denn dieser hat ja einst alles aus dem Nichts erschaffen, während der jetzige offenbar den schon vorhandenen Weltstoff benutzt. Es ist eine zweite, nunmehr offenbar endgültige, vollkommenste Ausgabe seines Kunstwerks, die dann der Meister schafft. Dann gleicht seine Tätigkeit immerhin mehr der der germanischen Götter nach der Erschlagung Ymirs beim Bau dieser Welt. Freidank geht wie vom Germanischen her uralte Gedankengänge und ergänzt gewissermaßen das Wessobrunner Gebet.

Also zur räumlichen Begrenztheit dieses Kosmos kommt auch die zeitliche. Zur Anschauung von der unendlichen Vollkommenheit schon dieses Weltalls gesellt sich der Glaube an seine Nichtigkeit gegenüber dem großen ewigen Schöpfer und seiner noch höheren Kunst. Darin zeigt sich die christliche Umwertung des griechischen Erbes. Zugleich hat beiderlei Begrenztheiten dies Weltbild mit dem altgermanischen gemein, und die Nichtigkeit der Welt (wie freilich auch ihrer Götter) gegenüber dem großen Schicksalswesen wäre auch im Germanischen zugegeben worden. Aber nicht mehr steht jetzt der Weltuntergang im Zeichen eines großen Kampfes, einer riesigen Endschlacht, sondern im Zeichen demütig-kindlicher Unterwürfigkeit. So weit durchzugreifen, hatte der ritterliche Geist nicht mehr Zeit und Kraft; auch dem ritterlichen Kampfspiel im neuen Paradiese so etwa Raum zu geben, daß es dem der Einheriar in Walhall entspräche, vermochte er nicht. All sein Endschlachtbedürfnis mußte auf einem anderen Gebiete befriedigt werden, erstaunlich genug: in der erneuerten Behandlung des Nibelungenlieds und in der Volkssage von der Kaiserschlacht auf dem Walserfelde.

Zum ersten Male seit altgermanischer Zeit war es wieder möglich, ein vollständiges volkstümliches Weltbild nachzuzeichnen. Eine staufische Völuspá wäre denkbar, wir haben sie hier zu umreißen versucht. Den Stoff zur Zeichnung des Weltbilds lieferten uns wieder die Dichter, besonders Wolfram, der sich darin der Edda, und ein paar deutsche Prosaschriftsteller, die sich darin Snorri vergleichen. In vielem würden sich Snorri und der Dichter der Völuspá im staufischen Weltbild nicht wiedererkennen, in manchem wohl. Wir haben auf beides mehr-

fach hingewiesen. Die Erde ist in beiden Weltbildern das mitten im Weltraum ruhende, runde Mitgart der Menschen, rings umströmt von der See; der sich darüber wölbende, rollende Himmel gehört der Gottheit und ihren Wohnungen an. Himmelsmann- etwa und Erdenweibsform, Tier- oder Hausgestaltung des Kosmos fehlen beiden Weltbildern; beide sind so wenig ein Zeugungs-, ein Tier- oder ein Zimmermannserlebnis, wie sie ein mathematisches Exempel sind. Gestirndienst kennen sie beide nicht, beiden sind die Sterne Instrumente der Gottheit. Und von der Gottheit rührt alle Ordnung her. Daß einmal auch der Baustoff selbst nicht da war, sondern für das erste, jetzige Kunstwerk ,,Welt" erst aus dem Nichts erschaffen werden mußte, diese Ansicht ist neu. Aber die Ordnung spielt beide Male die bezeichnendste Rolle und Meister der Organisation des Stoffes sind die göttlichen Bauherren in stärkster Herausstellung dort wie hier.

Weltbilder kommen und stürzen im großen und kleinen. Der wunderbare Gedanke, daß das Atom ein winziges Sonnensystem und das Sonnensystem ein riesiges Atom sei, damit zugleich die Möglichkeit prästabilierter Harmonie in der Welt, soeben noch herrschend, erscheint heute schon wieder gestürzt. Aber was jetzt als Weltbild des 20. Jahrh. heraufzieht, bekommt, scheint uns, wieder mancherlei Ähnlichkeit mit dem staufischen Weltbild. Freilich der Unterschiede vom wissenschaftlichen Weltbild des 19. Jahrh. sind viele.

Das staufische Weltbild entsprach den natürlichen Bedürfnissen des Gemüts und den Sinneseindrücken meistens zugleich, ähnelnd darin dem germanischen Weltbild. Man wird die Gemäßheit des Weltbildes gerade diesen Kulturen unschwer zu erkennen. Der Mensch stand im Mittelpunkt, die kosmische Sicherheit war relativ groß. Das war nicht nur Glaube, sondern seit Aristoteles wohlbegründete Lehre bis zu Kopernikus. Die Welt war noch endlich wie bei Aristoteles, nicht schon verwirrend unendlich wie seit Giordano Bruno. Ihre Sphären sind noch konzentrisch, nicht schon elliptisch, wie seit Kepler; ihr Himmel war noch unveränderlich, nicht schon veränderlich wie seit Tycho Brahe. Aber kein unfrommes Fernrohr durchdrang ihn wie seit Galilei. Das Licht allein brachte die Kunde von den Gestirnen, die noch nicht bloß errechnet waren oder spektralanalytisch erschlossen. An ein rotierendes Spiralnebelsystem dachte noch niemand. Die Verflochtenheit des Menschen in das All kam noch stark und sicher zum Ausdruck, erst seit Kopernikus rollt ja, nach Nietzsche, der Mensch aus dem Zentrum ins X. Die Erde stand fest, der Himmel war noch nicht verflüchtigt; Physisches und Metaphysisches waren noch nicht auseinander gespalten, das Metaphysische hatte noch nicht Standort und Heimat verloren, Gott hatte noch seine Wohnung. Wohl war die Welt ein funkelndes Gewölbe, doch von Spiralnebel- und Milchstraßensystemen, Lichtjahrbillionenentfernungen und Atomtheorien mit Elektron, Neutron, Positron war noch nicht die Rede.

Wenn aber die heutige Physik einer vorausberechenbar-unbedingten Naturgesetzlichkeit doch wieder ihre Grenzen zieht, die Kausalität ihr nicht mehr restlos durchschaubar und berechenbar scheint, so sitzt in den nicht berechenbaren Resten objektiv doch wieder die Fügung Gottes oder das Schicksal — nicht eben viel anders als einst in Balders Mistel, subjektiv der freie Wille. Wenn sie wieder ein Weltbild erbaut von organischer Einheit und dynamischer Kraft, wenn sich die überalterten Begriffe von Materie und Äther in Energie auflösen, so vergeistigt und versymbolisiert es sich aufs neue. Wenn ihr unter sämtlichen Sternen nur die Erde bewohnbar erscheint, nur auf ihr sich Menschen befinden und sie also auf diese Weise doch für den Menschen wieder zum Mittelpunkt wird; wenn wieder hier geschieht, was geschieht, kosmische Katastrophen ganze Milchstraßensysteme vernichten mögen, ohne daß dies etwas bedeutet, so hat ein geistiger oder geschichtlicher Vorgang unter den Bewohnern

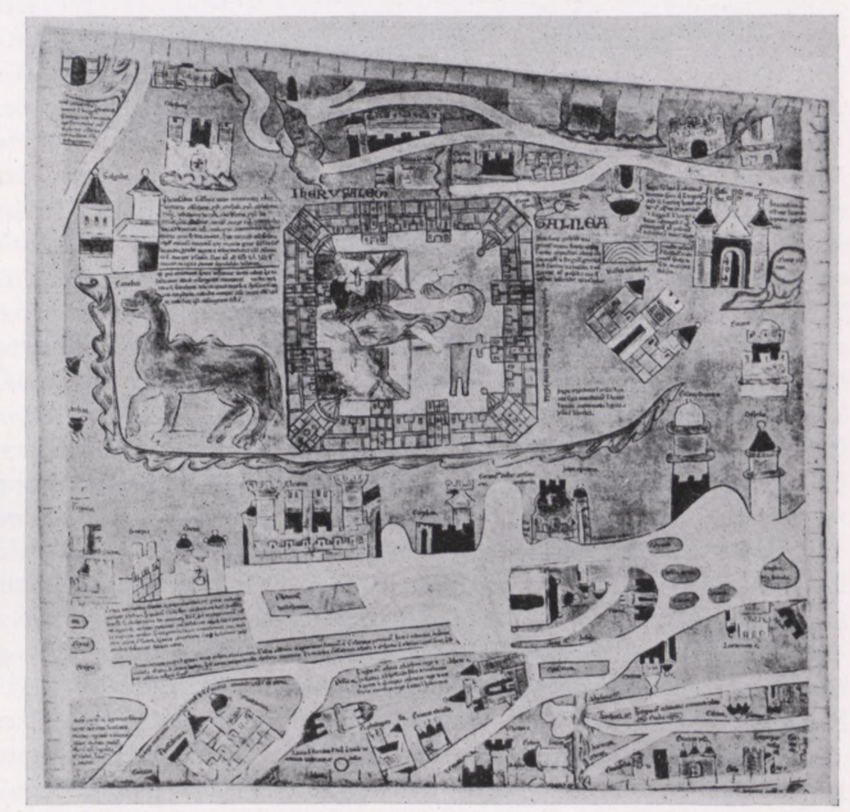
der Erde wieder allein einen existenziellen Wert und nur hier kann Gott in Wirklichkeit wieder beteiligt sein. Wenn auch heute die Welt durchaus wieder endlich, nur der Raum unendlich gedacht wird, so stand das alte Bild nur auf einer wissensmäßig niederen, aber unendlich schöneren Windung der Spirale. Wenn auch die modernste Physik dem Unerfaßlichen ausdrücklich wieder Raum gibt, dem freien Willen, dem Glauben an Gott, so hatten ja auch damals Vernunft und Glaube, beide nacheinander und im Bunde, zur Erkenntnis Gottes im Weltbild geführt. Wer Gott absagt, dem fehlts an Vernunft, hieß es im Parzival (461); ferner: alles weist auf den Urheber, dessen Weisheit der Welt ihr Dasein und Sosein verlieh, dem man vertrauen darf; wer ihn trotz allem nicht erkennt und nicht ihm vertraut, muß an Witzen krank sein (Parz. 463). *Alrerste er do gedahte, wer al die werlt volbrahte, an sinen schepfaere wie gewaltec der waere*, heißt es von Parzival (451). *Min sin dich kreftec merket*, „All mein Sinnen und Verstehen nimmt dich mächtig wahr", betet Wolfram selber in seinem Willehalmprolog zu Gott. *Intelligo ut credam:* das bekannte Wort Anselms, aber in dieser umgekehrten Form, wäre brauchbar für die staufischen Ritter wie heute wieder für uns und unsere modernste Physik. Auch bei Thomas wird ja dann die Vernunft zum Glauben führen . . .

III.

ERDE, REICH UND BURG.

„Von der Erdfläche ist nur der dritte Teil bewohnt", heißt es im Lucidarius (9). „Wie ist dies Drittel eingeteilt, das wir bewohnen?", fragt der Jünger. Der Meister sprach: „Die Erde ist in drei Teile geteilt, das eine Asien, das andere Europa, das dritte Teil heißt Afrika." — Man sieht, die beruhigende Dreizahl setzt sich vom Kosmischen ins Irdische fort. Der vierte und fünfte Kontinent stören dies aus antikem Erbe und eigener Völkerwanderungserfahrung überlieferte Erdbild noch nicht. Daß Germanien selbst inzwischen um das Jahr 1000 unter Thorfinn Karlsefni, Erich dem Roten und Leif, seinem Sohne, Grönland und Amerika entdeckt hatte, daß diese Leute an der Küste Labradors südwärts gesegelt waren bis zu dessen Südostecke, hatte auf die geographischen Vorstellungen des Mittelalters offenbar so wenig Einwirkung gehabt, wie die Seefahrten Ohtheres und Wulfstans in den nördlichen Meeren, von denen König Aelfred berichtet, welche die Fabelvorstellungen vom Lebermeer und Magnetberg nicht hatten berichtigen können. Die Autorität des Ptolemäus, den Barbarossa durch Gerhard von Cremona († 1187) aus dem Arabischen hatte ins Latein übersetzen lassen, befestigte das altüberlieferte Erdbild von neuem. So gilt es denn, über Honorius Augustodunensis und Wilhelm von Conches, und nun aufs neue bestätigt, auch in unserer welfischen „Summa alles Wissens" oder „Philosophia mundi", dem von uns schon im vorigen Kapitel reichlich benutzten Lucidarius, und durch diesen, der von weitestem Einfluß auch außerhalb der deutschen Grenzen war, im deutschen Rittertum. Aber was uns heute fabelhaft erscheint, durfte damals wie im Weltbild so auch im Erdbild nicht fehlen, so wenig wie in Zoologie, Botanik und Mineralogie; das Übernatürliche war hier überall fast selbstverständlicher als das Natürliche, es gab auch in der Geographie keine haarscharfe Grenze zwischen den beiden Bereichen, das Irreale war so wirklich wie das Reale, ja sein Bereich vergrößerte sich gegenüber dem, den es in der Antike besaß, es wurde fast so groß wie im altgermanischen Erdbild, wo Mitgart gleichfalls rings von mythischen Bezirken umschlossen war, gefahrvoll, bedrohungsreich und daher dem kriegerischen Geiste nicht unangenehm. Und nicht nur die Ferne, nicht nur die beiden fremden Erdteile Asien und Afrika gewährten Raum für eine mythische Geographie, selbst

Europa bekam unter den Händen der abendländischen ritterlichen Dichter weite mythische Landschaften zugeteilt. Meist tragen sie dann Namen, die mindestens den deutschen Hörern märchenhaft und nicht identifizierbar waren; aber auch ganz bekannte reale Gebiete sind in den Bezirk des Mythisch-Märchenhaften, etwa des Gral- und Lohengrinbereichs, hineinbezogen worden, man denke an Brabant. Erst die mythische Geographie scheint die Erde zu beseelen, sie reizvoller und kostbarer zu machen. Zwar Barbarossas Oheim, der gelehrte, weitgereiste Bischof Otto von Freising, hält seine historischen Schriften, die „Chronik" und die „Taten Friedrichs", die er mit genauen geographischen Angaben, ja mit geo-ethnographischen Exkursen über Ungarn und Italien versieht, von allem Fabelhaften auch in diesen erdkundlichen Dingen überraschend fern. Er bedeutet die oberste Grenze einer wissenschaftlichen Geographie in damaliger Zeit und gibt den besten antiken Autoren darin nichts nach. Aber der welfische Lucidarius und die Dichter, die ihn vielfach kennen und nutzen, geben gerade in ihrer Vermischung von realen und irrealen Zügen das damals geläufigere, dem Geiste gemäßere und allgemeinere Bild. Wir versuchen es hier — aus beiderlei Quellen — in den Umrissen nachzuzeichnen, die Einzelheiten würden sich, besonders aus den großen Alexanderromanen, leicht vermehren lassen, das dreiteilige Erdbild ist für sie alle natürlich ein fester geistiger Besitz. Es können nicht mehr und nicht weniger Erdteile sein. Es wird keinen staufischen Ritter gegeben haben, für den diese Dreizahl der Erdteile nicht so fest stand wie die der kosmischen Teile oder der göttlichen Personen. Auch diese geographische Dreiheit muß wie ein göttliches Weltgesetz erschienen sein, und man kann sich die Erschütterung denken, die später die Entdeckung der neuen Erdteile auslöste. Fünf ist keine metaphysische Zahl, desgleichen nicht vier. Irgendeine Beziehung zu den zwei anderen Erdteilen reichte dem Ritter wohl fast bis in sein Existenzielles. Als Wolframs Trevrizent noch Ritter war, hat er in allen drei Erdteilen gefochten, wie er mit besonderem Stolz seinem Neffen Parzival erzählt (496), und es waren geographische Wunderdinge damit verknüpft; auch Parzivals Vater Gahmuret hat das getan, im mohrischen Wunderlande Zazamanc, beim Chalifen von Bagdad und natürlich im



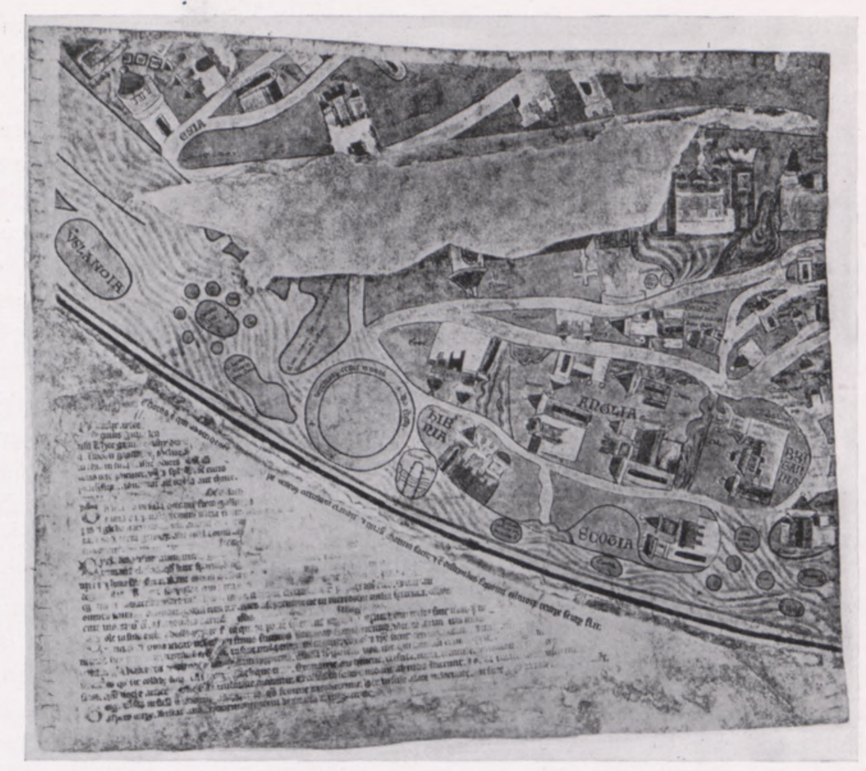
13. Blatt aus der Ebsdorfer Weltkarte. Jerusalem als Mitte der Welt. Im inneren Feld der durch Mauern und Türme dargestellten Stadt der auferstandene Christus. Als Merkwürdigkeit der Tierwelt des Landes ist ein Kamel abgebildet.

Abendland. Nicht wenige staufische Ritter haben es, zur Zeit der Kreuzzüge und ohne Wunderdinge, in Wirklichkeit getan. Gottes war nun mehr als je auch der Orient, „*sin lant*“ war ja mindestens Palästina. In vielen Beziehungen war „der Orient jetzt herrlich übers Mittelmeer gedrungen.“ Durch die Kreuzzüge war dem wenig nordwärts gerichteten staufischen Rittertum dies alles selbstverständlich geworden. Wenn soviel adliges Blut sich im Morgenlande verströmte, wenn selbst der staufische Kaiser dort sein Leben verlor, wenn das Land dort liegt, *da got mennischlichen trat*, wie Walther sagt, der die christliche Topographie Palästinas einmal entwirft (14, 38), wenn Gottes Grab dort liegt, wenn das jüngste Gericht dereinst dort stattfinden wird und in noch weiterer morgenländischer Ferne sogar das Paradies gelegen ist, aus dem einst die Voreltern vertrieben wurden und das Alexander zu gewinnen suchte: — wie sollte dann dies wunderbare Morgenland nicht dem staufischen Ritter zu einer zweiten geistigen Heimat geworden sein? Nur seelische Stumpfheit hätte hiervon nicht irgendwie Besitz ergriffen. Man versteht, daß der Welfe, seinerseits in Geschichte und Sage wunderbar mit dem Morgenlande verknüpft, der Geographie breiten Raum in seinem Buche gönnte, dem er eigentlich den Titel „Goldedelstein“ (Aurea gemma) zugedacht hatte, und daß dies sein Buch, unser Lucidarius, erst zu einem Ritterbuch, das auch Wolfram studiert hat, und dann zu einem Volksbuch wurde, — gewiß mehr wegen der Dinge physisch-metaphysischer als wegen der kirchlich-theologischer Art.

Europa ist der kleinste Erdteil, weiß der Meinauer (1, 9), und fügt eine Skizze bei, danach es sich wie ein Punkt gegenüber den zwei und drei Punkten der beiden anderen Kontinente verhält. Der Bericht des Lucidarius (15) über Europa fällt wesentlich nüchterner aus als der über Asien und Afrika. Er sagt, es reiche vom Meer durch das Gebirge und durch Sebicien und Manien (vielleicht Skythien und Alanien), Gotien, Germanien, die Donau abwärts bis wieder ans Meer. Es enthalte Schwaben, Bayern, Sachsen, Thüringen, Dänemark, Friesland, Karlingen (Frankreich), Franken, Osterland (Österreich), ferner Griechenland mit Dalmatien, worin ein Brunnen an dem man Fackeln entzündet, vielen Städten und dem Berg Olimpus, der bis über die Wolken reicht. Oberhalb dessen, das heißt nordwestlich dessen, und das stimmt etwa nach der ptolemäischen Karte, beginnt Italien, darin Rom liegt und die Landschaften Toskana, Apulien, Umbrien, Etrurien und Lamparten mit dem Phat (Po), der ins Meer fließt, und dort liegt Venedig. Auf dem wilden Gebirge, sagt er, entspringt der Rhein und fließt durch Ostfranken ins wilde Meer. Kräftige Städte lägen daran: Konstanz, Basel, Straßburg, Speier, Worms, Mainz, Köln, Utrecht, Leiden *unde ander grose stete*. Über Karlingen äußert er sich nicht, er geht sogleich zu Spanien über, es grenze ans Wendelmeer und enthalte sechs große Provinzen: Tetracona, Cartago, Lusitana, Galacia, Betica, Tuwingen. Ferner gehören ihm zu Europa Britannien (die Bretagne), Engelland, Hybernia (Irland) und die Insel Ahtanos mit einem Holz das Eitergift vertreibt. Über Schottland wende sich die Sonne, da sei es um St. Johannes ununterbrochen vierzig Tage Tag und um Weihnachten ebenso lange Nacht. Dort liege eine Insel, auf der die Bäume niemals ihr Laub verlören.

Vielleicht schimmert bei dieser Insel doch eine Nachricht von Grönland auf. Das von Eis überzogene Skandinavien erwähnt Wolfram im Willehalm (141). Die Nachrichten über den Norden sind dürftig. Von einem wilden Haag, einem hohen Gebirge am Nordmeer, das sich gleichmäßig über Erde und See hinstreckt und neun Meilen emporreicht, weiß Reinbot von Durne (2970ff.; 6035ff.); wenn die Sonne es abends umschlichen hat, wird es Tag auf der anderen Seite der Erde. Der Nibelungendichter weiß, daß Nibelungenland in Norwegen liegt (739), daß Island über See mit der herrlichen Burg Isenstein, in 12 Tagen zu Schiff auf Rhein

und Meer von Worms aus erreichbar, die Heimat Brünhilds ist. Auch in die Artusmythologie reicht Norwegen gelegentlich hinein (mit der Herkunft Gawans). Von dem *einlant Thile*, der Insel Thule, vielleicht gleichfalls Island, ist im „Lanzelet" die Rede (7994ff.). Da sind eine Woche vor Weihnachten die Tage so kurz, daß ein Läufer vor Anbruch der Nacht kaum eine Meile zurücklegen kann, im Sommer aber die Tage länger als bei uns. Das Seltsamste aber sei, sagt der höfische Dichter, daß dort eine Frau, die ihren Ritter, der ihr um Minne dient, um den Lohn betrüge, ihre höfische Ehre verliere. Das ist Detail einer höfischen Ethnographie. Der alte Reginpreht aber hatte von Island im „Meregarto" erzählt, daß dort überhaupt keine Sonne scheine, deshalb werde das Eis zu so harten Kristallen, daß diese, wenn man ein Feuer darauf entzünde, erglühten, so daß man darauf kochen und damit heizen könne.



14. Blatt aus der Ebstorfer Weltkarte. Oben die Rheinmündung und die Städte Bremen, Paderborn, Kassel, Köln, Koblenz. Links Island und die Orkney-Inseln. Unten die britischen Inseln.

Frankreich wird etwas sichtbar zum Beispiel in Wolframs ‚Willehalm': die Provence, die Grafschaft Narbonne, die Stadt Orange mit der Burg Gloriette und vor allem das berühmte Schlachtfeld von Alischanz, ferner die französischen Städte Orleans und Munleun. Die Namen der großen Gebirge Alpen, Apennin, Pyrenäen gehen selbst bei Otto von Freising durcheinander, ihre Namen sind nicht streng fixiert, sie scheinen Gebirge überhaupt zu bedeuten; immerhin nennt er Deutschland das transalpinische Reich (Taten Friedrichs II, 1). Die große Handels-, Verkehrs- und Städtestraße des Rheins wird öfters so sichtbar, wie sie beim Lucidarius sichtbar wurde, auch bei Otto von Freising. Drei — natürlich drei — berühmte Ströme gebe es in Europa, sagt er, den Po, die Donau, den Rhein; aber der Rhein sei doch der edelste unter ihnen (II, 28; II, 13). Freilich spricht er immer vom „westlichen Gallien" und von den Teilen „Galliens, die an den Rhein grenzen", wenn er vom Rheinland spricht. Das (noch burgundische) Worms am Rhein mitsamt dem (schon staufischen?) Dom kennt auch der Nibelungendichter, ferner die Namen Speier, Alzeije, Loche (Lochheim) und am Niederrhein Santen, ferner den Waskenwald und den Spessart, wie man weiß, ohne Genauigkeit. Es ist bekannt, daß er den zweiten Strom Europas, die Donau, wesentlich besser kennt: von Vergen (Pföring), über Passau, Everdingen (Efferding), Traun, *bi Ense uf daz velt*, Bechelaren (Pöch-

larn), Melk, Mautern, Traismauer, Tuln, Wien, Heimburg, Misenburg (Wieselburg) bis Gran oder Etzelenburg. Osterlant, Osterriche ist eben seine Heimat. Daß Walther außer Rhein und Po auch noch die Seine und die Mur, die Elbe und die Trave in die Dichtung zieht, um den Bezirk des Höfischen und zugleich seiner Wanderungen abzugrenzen, ist bekannt. Von Schwaben über Munpasiliere (Monpellier) nach Salerno zieht Hartmanns Armer Heinrich einen staufischen Weg. Den süßen und exportfähigen Landwein von Bozen kennt Barbarossas Oheim (II, 26), wie ihn Wolfram kennt (Willeh. 136); nach dem Wein seines Freundes Konrad von Meißen im Keller zu Böhmisch-Leitmeritz sehnt sich Ulrich von Eschenbach; an die italienische Tabernenfahrt des wesentlich späteren Joh. Fugger sei hier erinnert: propter nimium Est, Est liegt er zu Montefiascone begraben. Eine Turnierethnographie ließe sich aus der ‚Krone' (2938), dem ‚Biterolf' sowie aus Ulrich von Lichtenstein zusammenstellen, eine deutsche Dialektgeographie entwirft zum ersten Male Hugo von Trimberg in seinem „Renner" (22253), eine Geographie verlorener ritterlicher Tugenden Thomasin von Zirkläre in seinem „Welschen Gast" (2423). Beide greifen über das Reich hinaus, Hugos Dialektgeographie erweitert sich zu einer über das Abendland hinausgreifenden Sprachgeographie, ohne daß er die alte Zahl der 72 Völker erfüllen könnte. Land von Land unterscheide sich wie an Sitte so an Sprache. Er nennt und charakterisiert zumeist durch sprachliche Züge die Schwaben, Franken, Bayern, Thüringer, Sachsen, Rheinländer (Aachen besonders genannt), Wetterauer, Meißner, Egerländer, Österreicher, Steierer, Kärntner; er empfindet die Sprache der Böhmen, Ungarn, Lamparten nicht als deutsch, fremd sind auch die Sprachen der Franzosen, Welschen, Engländer, Norweger, Yberner, Griechen, Juden, Heiden, Syrer, Wenden und Kaldäer. Daß Krieg und Feindschaft die Tugenden der Treue und Wahrheit vernichtet haben in Rom, Viterbo, Bern, Brescia (Presse), Vicenza, Ferrara, in England, Kerlingen, der Provence, in Spanien, Apulien, in Toskana mit Montefiascone (!), in Lamparten mit Mailand, in Ungarn und in deutschen Landen, darüber klagt Thomasin. Der Freidank hat sich Rom und Akers (Akkon) als geographische Mittelpunkte der Sittenverderbnis für zwei seiner Satiren herausgesucht. Man betrieb auch die Geographie weltanschaulich und von vielen Seiten baute sich so etwas wie eine höfisch-moralische Erdkunde auf. Der fahrende Dichter Walther beschritt ganz bewußt diesen Weg. Er hat zwischen Seine und Mur, zwischen Po und Trave ganz bewußt auf das Ethos der Menschen geachtet, hat nicht nur der Lande, sondern auch der Sitten viel gesehen, der Verhaltungsweisen (*fuore*) und zieht daraus seine schlimmen Folgerungen für das römische Reich (31, 13), seine verheißungsvollen für die höfische Zucht der Deutschen (56, 14). Der staufische Dichter will sich verfluchen, wenn ihm die fremden Sitten je besser gefielen als die deutschen.

Eine Beschreibung von Land und Leuten Ungarns, offenbar in klassischer Weise ganz um der Beschreibung selber willen, gibt Otto von Freising (Taten Friedrichs I, 31); zu mehr als einem bloßen Ansatz für Polen hat es für seinen Schüler und Fortsetzer Rahewin (III, 1) offenbar nicht gereicht. Ein so herrliches Land für so rohe und häßliche Menschen, das ist der einzigartige und deutlichst ausgesprochene Tenor, unter dem aus eigener Anschauung Barbarossas Oheim über Ungarn spricht. Er weiß, das es von alters Pannonien heißt, er zitiert Jordanes, den Gotenschriftsteller, weiß, daß die Hunnen einst da gesessen (auch Chronik IV, 16), kennt auch die Petschenegen und Falben oder Kumanen. Als der Nibelungendichter bei Kriemhilds hunnischer Brautfahrt an den königlichen Heraufzug Etzels kommt, sind es die Reußen, Griechen, Polen, Wallachen, Kiewiter, Petschenegen, die in wahren Völkerscharen, so fremd an Sitten und Gebräuchen wie massenhaft vor ihm herschwärmen. Da ist es fast plötzlich

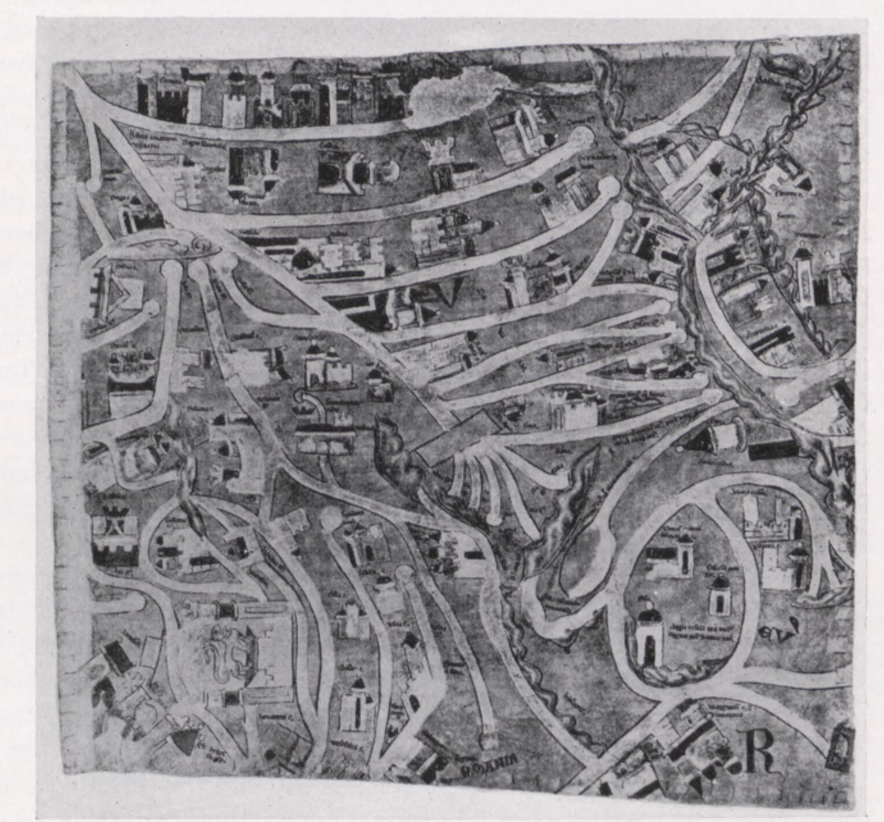


Weltkarte aus dem Kloster Ebstorf, jetzt im Provinzialmuseum zu Hannover.

Die aus je fast 1 qm messenden Einzelbogen bestehende buntfarbige, mit reicher Vergoldung versehene Karte wurde gegen Ende des 13. Jhs. gezeichnet. Am Rand des Kartenrundes erscheinen Kopf, Hände und Füße Christi, der als Weltenrichter das Ganze umspannt. Die Mitte bildet die Stadt Jerusalem. In der oberen Hälfte liegt Asien, in der unteren links Europa, rechts Afrika. In dem Europa darstellenden Teil erkennt man am Rande unten England und Schottland, weiter rechts Frankreich, darüber Deutschland und Italien (s. Abb. 14 u. 15). Die Zeichnung folgt getreu der römischen Weltkarte und bedeutet dieser gegenüber noch keinen Fortschritt. Die Stationen der Indienfahrt in Augustäischer Zeit sind aufgeführt, sowie Orte und Namen der Sagenwelt, insbesondere der Alexandersage. Sonderbarerweise sind eine große Zahl von Städtenamen doppelt genannt. Über die geographischen Angaben hinaus enthält die Karte umfangreichen beschreibenden und erzählenden Stoff, der zum Teil in wörtlicher Abschrift den Werken des Bischofs Isidorus von Sevilla entnommen ist. Bilder von den verschiedensten Merkwürdigkeiten der Erde, von Zauber- und Fabelwesen begleiten diesen Text.

nicht mehr der freundliche König entbarbarisierter Ungarn, der die burgundische Braut einholt, sondern wieder Attila, der östliche Großherr, der wieder am Horizonte heraufzieht, Staunen und Schrecken, unermeßliches Reiten und unermeßliches Gedröhn über das Abendland verbreitend. Gerade nun weint Kriemhild in heimlicher Sehnsucht nach dem Rhein (1371), zugleich aber erwacht nunmehr ihr Hoher Mut (1347), denn all die heraufgezogene Macht wird nur dazu dienen, von ihr preisgegeben und ihrem Rachedurst geopfert zu werden.

„Griechenland" meint gewöhnlich das byzantinische Reich, in diesem Sinne spricht Otto von Freising auch von Gurfol, der sehr starken Burg Griechenlands, womit Corfu gemeint ist; aber er weiß auch, das Korinth, Theben, Athen durch alten Adel berühmte Städte Griechenlands sind (I, 33). Er nennt von Italien Apulien, Kalabrien, Campanien, Aemilien, die Romagna, Sizilien, „womit Europa endet", und entwirft in II, 13 seine wiederum klassische Geo-Ethnographie Italiens, das er einen Garten von Lustbarkeiten nennt. Es sei daran erinnert, wie der Rabenschlachtdichter seine drei jungen Königsknaben auf einmal, als die Nebelschleier sich hoben, die Herrlichkeit Italiens entdecken läßt: *wie rehte schoene hie ist ditze herliche lant!* Jene diffamierende Unterscheidung zwischen Land und Leuten wie bei Ungarn macht der Stauferoheim bei Italien natürlich nicht. Er rühmt am Lande die Lieblichkeit, die Milde des Klimas, Getreide und Wein, die Öl-, Kastanien- und Feigenwälder, er spricht mit merkwürdigem Verständnis von der republikanischen Verfassung der Stadtgemeinden, trotzdem tadelt er — aber es bleibt das Einzige, was er tadelt — an den Einwohnern natürlich ihre Widersetzlichkeit gegen Kaiser und Reich. Er kennt den langobardischen Einschlag in der italischen Bevölkerung und führt die Widersetzlichkeit zum Teil darauf zurück; er erwähnt die alte Pfalz der langobardischen Könige (II, 20), kennt, wohl aus Paulus Diaconus, die etymologisierende Fabel, die den Namen der Langobarden erklärt (von der Bartfrisur ihrer Frauen zur Vermehrung des Heeres), läßt aber, wie er alles Mythische meidet, die Mitwirkung der germanischen Gottheiten dabei weg. — Der Dichter des ‚Eraclius' läßt den Perserkönig Cosdwas



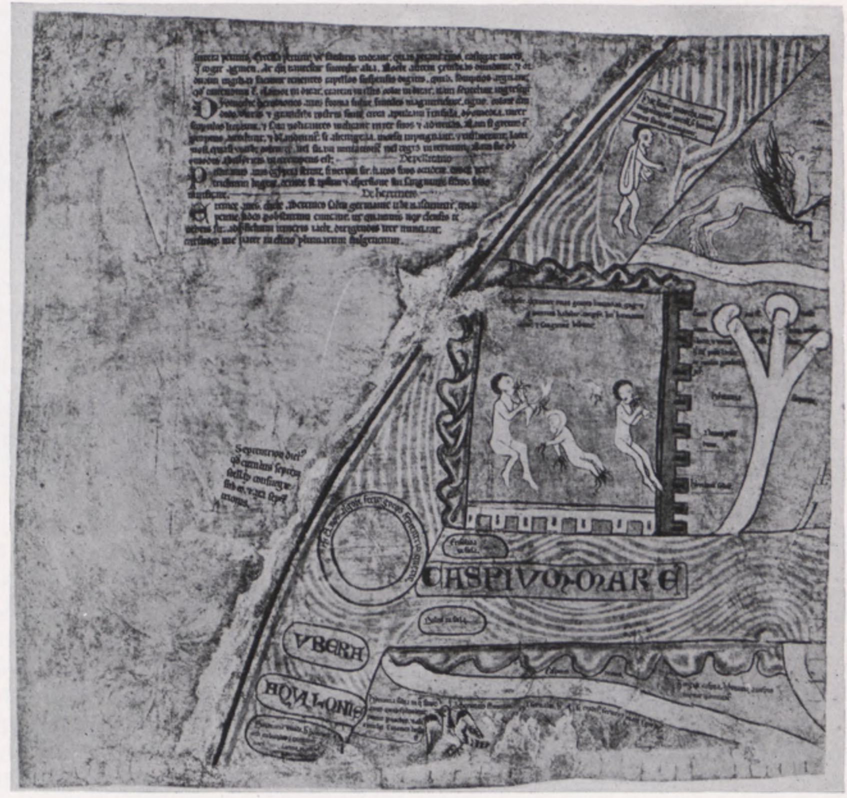
15. Blatt aus der Ebstorfer Weltkarte. Deutschland. Oben Böhmen und Österreich, in der Mitte Bayern, unten Hannover und Westfalen. Von der Mitte zur linken Ecke die Donau mit ihren Nebenflüssen.

einen Feldzugsplan zur Unterwerfung der Christenheit skizzieren, er führt über Griechenland, Ungarn und die Sawe, die Donau aufwärts, durch Franken bis zum Rhein, über die Berge zum Po, nach Toscana, Rom, Apulien (4658).

Daß es um 1200 etwa 250 Städte in Deutschland gab, 110 davon kaum ein paar Jahrzehnte alt, Lübeck zum Beispiel, daß etwa 10 Millionen Menschen um diese Zeit in Deutschland lebten, daß etwa 10000 Ritterburgen bestanden, notierte erst die moderne Forschung. Der Königswahlakt hatte auf fränkischer Erde stattzufinden, nur Philipp wurde im thüringischen Mühlhausen gewählt und Konrad IV. in Wien; so waren Frankfurt, Koblenz und Köln die Wahlorte unserer Epoche, für die beiden Friedriche Frankfurt, für Konrad III. Koblenz, für Otto IV. Köln; der Krönungsort war Aachen. Konrad III. ruht im Bamberger Dom, Philipp im Speirer, Otto IV. in St. Blasius zu Braunschweig, die Größten und Letzten der Staufer ruhen überhaupt nicht in heimischer Erde: Barbarossa zu Tyrus, Heinrich VI. und Friedrich II. zu Palermo, Konrad IV. zu Messina und Konradin in Sta Maria del Carmine zu Neapel. Aber das ist eine kaiserliche Geographie, wie wir sie erst sammeln, das ist damals höchstens einzelnen bewußt und gegenwärtig gewesen. Mythisieren wird sich diese kaiserliche Geographie nicht eben lange nach Friedrichs II. Tode durch das Wiederaufleben der alten Legende vom Kaiser im Berg. Vorerst überzieht das dichtende staufische Rittertum das westliche, wohl mehr nord- als südwestliche Abendland mit der mythischen Artus-, Gral- und Tristanlandschaft. Kurnewal, Irland, die Normandie und Almanje, wo man dem römischen Reich dienen kann, wie Tristan tut, sind zwar reale Gebiete, aber irgendwo zwischen Bretagne und England liegt auch das Herzogtum Arundel, woher die *wizgehande Isot* stammt, irgendwo liegt Avalunder, das Feenland, woher das Wunderhündlein Petitcriu stammt, liegt Parmenie, die Heimat Tristans. Irgendwo liegt das Land Terre de Salvaesche mit der Gralsburg Munsalvaesche und dem Brunnen Fontane la salvatsche; die Etymologie führt auf *sauvage, silvaticus* „wild“, und Wolfram hat sich nach der odenwäldischen Wildenburg, dem Sitz eines seiner Herren, diese Namen gebildet. Da liegt der See Brumbane irgendwo, da liegt Sigunens Klause. Mythische Artuslandschaft sind die Artusschlösser Karadigan und Karidol, der Wald Breziljan, die Flüsse Plimizoel und Sabins, das Bistum Barbizoel, Herzeloidens Hauptstadt Kanvoleis und ihre Waldeinsamkeit Soltane, das Königreich Brobarz der Kondwiramurs und ihre Hauptstadt Pelrapeire, das Wunderschloß Schastelmarveil in Klinschors Lande Terre Marveille, die Länder Punturteis, Lalant, Kanedic und Iserterre, Erecs Königreich Karnant, die Burgen Tulmein, Brandigan, Limors, Penefrec, Groharz, Logroys, Bearosche und wie die fremden klangvollen Namen dieses mythischen Kontinents alle heißen. Sie waren trotzdem im höchsten Sinne eine Realität, jedermann kannte sie, denn in ihnen hatten die schönsten Ideale des Standes dereinst ihr vorbildliches und verklärtes Leben geführt.

Übrigens reicht diese ritterlich-höfische, mythische Landschaft natürlich auch in die beiden anderen Kontinente hinein. Belakanens märchenhafte, seideliefernde Länder Azagouc und Zazamanc (dieses mit der Hafenstadt Patelamunt) übernimmt aus dem Parzival selbst der Dichter des Nibelungenlieds, wie er denn Seide auch aus Lybian, Ninive und Marroch, Gold aus Arabien, Edelsteine aus Indien liefern läßt. Belakanens Märchenländer, von Mohren bewohnt, liegen natürlich in Afrika. Aber in Afrika liegt auch schon das Land jenes Königs, dem Ruodlieb zehn Jahre lang dient und der ihm die goldgefüllten Brote und die guten Lehren gibt (XI, 42 und 47).

Der Erdteil Afrika reicht nach dem Lucidarius vom Indus (!) bis ans Wendelmeer, welches dort vor Sonnenglut wie ein Kessel wallt und in dem der höchste Berg der Erde, der Atlas, liegt, der wie der

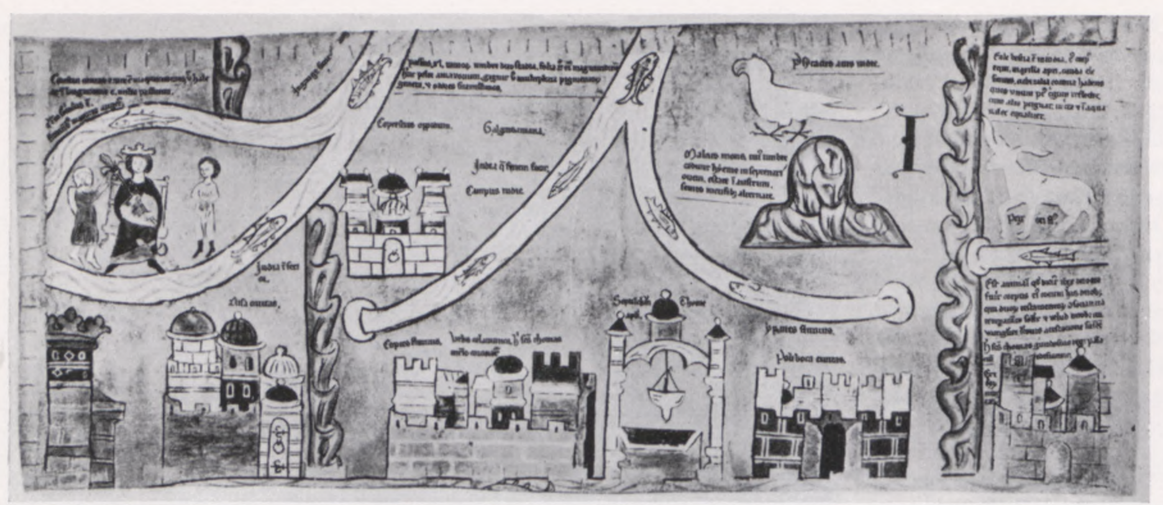


16. Blatt aus der Ebstorfer Weltkarte. Das Caspische Meer. Darstellung von Menschenfressern und Fabelwesen.

Olimpus bis über die Wolken reicht. In Afrika liegen die Länder Libia, Prettapolis, Bizathe; in Bizathe liegen die Städte Adronicus, Bizantium, Ceusis, Carthago, in Mohrenland die Städte Garama und Saba, woher jene Königin kam. Libia ist voll von Würmen, Mohrenland voll von Drachen und Nattern. Da sind also der Städte und festen hohen Burgen, die belagert oder befreit werden können, noch genug, wenn ein Ritter sich diese Geographie klarmacht; er braucht deshalb kein Don Quijote zu sein. Da sind noch ganze Länder voll Drachen und Lindwürmen, zu tun ist da für einen rechten Ritter noch genug in der Welt. Was Wunders, daß Trevrizent und Gahmuret auch in Afrika fochten! Auch Reichtümer und Goldschätze gibt es noch genug in der Welt.

Von den Inseln in dem Meer bringt der Lucidarius ein eigenes Kapitel (17). Gerade in ihnen hat Gott mancherlei Wunder verborgen. Da gibt es Ciprus, Creta, Colcos (dieses voller Gold), Delos (die erste Insel, die je im Meere lag), Param, woher der beste Marmor, der Marmelstein Sardius, kommt, Cicilia, hohl unter der Erde, voll von Schwefel, Feuer und Rauch, mit dem Berge Ethna, aus dem der Schwefel brennt und wo die Seelen in Pein sitzen, und mit den zwei Wirbeln Scilla und Caribdis. Dann gibt es unweit davon eine Feuerinsel, in der Schmiede sind, Ciclopes genannt, die die Blitze schmieden, wie die heidnischen Bücher sagen, „unsere“, sagt der Lucidarius, halten sie für Teufel, die die Seelen peinigen; auch Wulcanus war dort, der Pförtner der Hölle. Dann kommt Sardinia, wo König Sardinius eine gar feste Burg gebaut hat, weder Wolf noch Natter gibt es da — die beiden Tiere, die seit je im nördlichen Raum alle Bedrohung verkörpern —, wohl aber einen Wurm Solifuga, der wie eine Spinne aussieht und vor dem sich niemand retten kann, ein Kraut, bei dem man sich zu Tode lacht wider Willen, einen Brunnen, der Kranke gesund und Diebe blind macht. Balgaris (die Balearen natürlich) heißt eine Insel, von deren weißen Schafen die besten Purpurgewänder stammen. Dann gibt es eine versunkene zehnländergroße Insel, über die jetzt das Lebermeer fließt, ein Nachhall der platonischen Atlantis offenbar. Auch gibt es eine Insel mit dem Holz Ebenus, das weder verbrennen noch verfaulen kann (Ebenholz), und mit der Stadt Syna, in deren 60 Ellen tiefen Brunnen die Sonne zur Wende gerade auf den Grund scheint. Und im Wendelmeer liegt die Insel Perdita, ebenso schön, grün und süß im Duft wie das Paradies; die Gewänder der heiligen Leute, die einst durch Zufall dahin kamen, dufteten davon noch 15 Jahre. Es ist die Insel St. Brandans. Zugaben Gottes also zu den drei Kontinenten sind diese Inseln, mit allem angefüllt, was einem höfischen Romanritter interessant erscheinen kann. Was die Hohenstaufen freilich und ihre Leute zu dieser welfischen Darstellung Siziliens sagten, ist uns leider nicht überliefert.

„Asien beginnt dort, wo die Sonne aufgeht, im Norden reicht es ans Meer; dort, wo die Sonne aufgeht, liegt das Paradies“, so beginnt der Lucidarius seine Asienkapitel (9ff.). Gylstram und Ranculat



17. Blatt aus der Ebstorfer Weltkarte. Indien mit Ganges (Mitte) und Himalaya-Gebirge rechts.

bezeichnen bei Wolfram (Parz. 9) zwei äußerste Orte der Erde im Westen und Osten; man hat mit Gylstram gelegentlich das Gustrate der Kudrun (1164) zusammengebracht, wo die Sonne untergeht, andererseits die Stadt Gilest, die nach Salman und Morolf (256) bei Indien liegt und wo die Sonne *ir gesidele hât*. Vom Paradies sagt der Lucidarius, daß es östlich hoch über der Erde läge, nahe beim Himmel; Gebirge, Wälder und Nebel, auch eine Wüste und eine himmelhohe feurige Mauer seien davor, heilige Geister äßen jetzt dort auf ihre ganz immaterielle Weise das Obst. Kein Mensch kann da hinein gelangen (vgl. auch Rudolf von Ems, Weltchronik 1390ff.). Alexander zwar versuchte hineinzugelangen, aber er mußte von Unwetter große Not erdulden, wenn er auch manche Wunder schaute (Lamprechts Alex. 6728ff.). Alexander hatte es versucht auf einem der vier großen Flüsse, die aus einem Quell des Paradieses entspringen. Diese vier Paradiesflüsse haben schon den Ruodliebdichter beschäftigt (VII, 14) wie den Dichter des Parzival, der sie Geon, Fison, Eufrates und Tigris nennt (481; vgl. noch Rudolf von Ems, Weltchr. 1400ff., Alex. 10964ff.). Phison und Gyon heißen nach dem Lucidarius die beiden ersten Flüsse nur innerhalb des Paradieses, außerhalb hießen sie Ganges und Nil. Er weiß ferner, daß der Ganges in Indien aus dem Berge Orcober entspringe und östlich ins Wendelmeer münde, der Nil aus dem Atlas, um dann unterirdisch ins Rote Meer zu fließen. Euphrat und Tigris entsprängen in Armenien aus dem Berge Parcoetra und flössen getrennt ins Meer. Der Lucidarius belehrt also nicht mit voller Klarheit über den eigentlichen Ursprung der vier Paradiesesflüsse; zwei davon, sagt er, liefen übrigens nur unterirdisch im Paradiese, weil sie es sonst überschwemmen würden. Aber jedenfalls hat dieser Erdteil Asien, indem er das Paradies enthält, seine ganz besondere metaphysische Bedeutung.

Auch nach dem Lucidarius liegt Indien ganz nahe beim Paradies, genannt nach dem Flusse Indus, der im Caucasus entspringe und ins Rote Meer fließe. Es ist klar, daß er damit den indischen Caucasus des Ptolemäus meint und mit Rotem Meer die alte weitere griechische Bedeutung dieses Namens, nämlich den indischen Ozean zwischen Vorderindien und Arabien. Auch Indien sei schwer zugänglich durch Wendelmeer, Indus und Wildnis. Bei Indien liege die Insel Taprobanes; auch Ptolemäus zeichnet sie und nennt sie Taprobane, gemeint ist Ceylon, und auch bei Wolfram finden wir sie wieder als Tabronite, am Kaukasus gelegen, Hauptstadt der Heidenkönigin Secundille, der Hohen-Minnedame des Feirefiz (Parz. 742). Zehn Städte besitzt sie im Lucidarius, allgrün, zweisommerig, zweiwinterig im Jahre, weil sie dem Paradies so nahe liegt. Zwei weitere Inseln heißen Crisa und Argere, Silbers und Goldes reich, das von Drachen und Greifen bewacht wird. Auch liegt in Indien der Berg Caspius, wo Alexander zwei Völker umzingelte, welche Gog und Magog heißen, von rohen Tieren und Menschenfleisch leben. Gerade Indien mit seinen vierundvierzig Landschaften birgt allerhand weitere Seltsamkeiten: himmelhohe Bäume, Leute, die nur zwei Ellen lang sind und mit den Kranichen kämpfen, auch den Pfefferbaum usw. Eigentlich gibt es drei Länder, die Indien heißen, und so macht sich auch bei diesem alten Zauberlande wieder die mythische Dreizahl geltend. In einer Landschaft des zweiten Indien zum Beispiel wohnen die Macrobii, die zwölf Ellen lang sind und mit den Greifen kämpfen, ferner die Hundsköpfigen, die einäugigen Arimaspen, die einfüßigen



18. Schöpfungsbild aus dem „Hortus deliciarum“ der Herrad von Landsberg. Neben zahlreichen Fabeltieren sieht man Elefanten, Löwen, Strauß und Schildkröte in wirklichkeitstreuer Darstellung.

Cyklopen, die Hauptlosen, ferner die Leute, welche am Ganges wohnen und von dem Obst leben, das mit den Flüssen aus dem Paradiese kommt. Daß die Arimaspi ja die besonderen Freunde des Herzog Ernst waren, der bei ihnen sechs Jahre lang weilte, und daß auch mancher andere Zug an die Abenteuer Herzog Ernsts auf seiner Orientreise erinnert, braucht gerade der welfische Lucidarius nicht eigens zu erwähnen, seine Leser wußten das auch so und eben wegen dieser Berührung bringt er es ja so ausführlich. Die Tierwelt Indiens ist nicht minder wunderbar als die Menschenwelt. Der Lucidarius unterrichtet ausführlich darüber. Auch Schlangen, Lindwürme und das Einhorn sind dort zu Hause; ferner das Tier Cale, eberartig, mit zwei klafterlangen Hörnern, die es im Gefecht abwechselnd ablegen und wieder aufnehmen kann. Auch der Magnet und der Edelstein Adamas kommen von hier.

Zwischen Indus und Tigris liegt mit dreiunddreißig Landschaften das Land Parthia, was natürlich zur Ptolemäischen Karte stimmt; daß die Stadt Persida dem ptolemäischen Persepolis entspricht, ist klar. Dort wurde das Zaubern zuerst erfunden; die Steine Pithus und Silens kommen aus diesem Land (Luc. 14). Dann kommt Mesopotamien, wie bei Ptolemäus zwischen zwei Flüssen, deren Namen aber bei unserem Schriftsteller fehlen, weil er sie offenbar mit ihrem Auftreten im Paradies nicht ganz unter einen Hut bringen kann, und mit den ungeheueren Städten Ninive und Babilonia, mit den Berglandschaften Arabia und Saba, woher der Weihrauch kommt, und dem Berg Oreb, wo Moses den alten Bund geschlossen hat. In Babilonia wird der Antichrist geboren, wie auch der Lucidarius weiß (65). Dann kommt Syria mit Damascus, wo Abel, dreißigjährig, erschlagen wurde, und mit dem Berg Libanon, wo der Jordan entspringt und Ascalon und Jerusalem liegen, die Ziele unzähliger Kreuzfahrer, auch abenteuernder Ritter der Dichtung vom Graf Rudolf an. In Jerusalem ist Adam gestorben, der zu Ebron erschaffen war; sein Leib füllt dort genau die Grube, aus deren Erde Gott ihn neunhundertunddreißig Jahre zuvor erschuf. Dann kommt das Land Palästina mit dem klaren Roten Meer — hier der Name in seiner zweiten Bedeutung —, jenseits dessen Egiptus liegt mit der Stadt Teben, wo St. Mauricius Herzog war. Auch grenzt an Palästina und ans Rote Meer — offenbar nördlich — der (andere) Caucasus, wo die Amasones wohnen, die, wiewohl Weiber, doch als Ritter fechten. Ihre Stadt heißt Serez, woher die allerbeste Seide kommt; ihr Wald heißt Irchana, dort wohnen Vögel, die nachts wie Feuer leuchten, und dort liegen zwei Berge namens Armenia, wo Noahs Arche unverbrennbar bis heute steht. Daselbst liegt auch die Landschaft Capadocia, wo die Stuten ihre Fohlen vom Wind empfangen, die aber nicht älter als drei Jahre werden, ferner die Minre Asia (Kleinasien) mit Effesus, wo St. Johannes begraben liegt; Frigida mit der großen Troja; Lycaonia mit dem Flusse Hermus, welcher Goldsand führt; das Pontische Meer mit der Insel Pontus, dem Exil Ovids und des Heiligen Clemens.

Das alles sind die Länder Asiens. Ihre Darstellung ist, wie man sieht, sowohl ptolemäisch wie biblisch bedingt, wieder ist alles halb Wissen, halb Glaube. Das Paradies ist so real wie Indien oder Indien ist so märchenhaft wie das Paradies. Schwer zugänglich und voller Wunder sind sie alle beide. Asien übertrifft die beiden anderen Kontinente wie an metaphysischer Bedeutung so an Abenteuerlichkeit. Alexander wie Troja sind Namen, die schon von der ritterlichen Dichtung her auf jeden Fall Interesse erwecken; sie sind wie die Namen Ovid,



19. Darstellung von Löwen im Fries unter dem Dach der Schloßkirche zu Quedlinburg. (Marburger Photo.)

Amazonen, Cyklopen so bestimmte Anhaltspunkte, wie es die Namen Adam und Moses, die Arche Noahs, St. Johannes und St. Maurizius sind. Das Interesse für Edel- und Wundersteine, für Weihrauch, Goldsand und Sererseide wird offenbar. Die ritterlichen Amazonen sind da, Drachen und Greifen bewachen die Horte, Lindwürme und das berühmte Einhorn sind da, Stuten, vom Wind befruchtet. An den Tieren interessiert besonders die Art, wie sie kämpfen. So wunderlich ist diese Tierwelt, wie etwa auf den Kapitälen und Portalen der romanischen Architektur (Abb. 19 u. 20). Man wird nicht zögern, zu sagen, daß diese Geographie Asiens, überhaupt der Erde, dem Geist des Rittertums durchaus gemäß war. Romanhaft-Ritterliches und Abenteuerliches reicht also bis in den Lucidarius hinein. Grundsätzlich nicht anders als etwa die des ,,Parzival" ist seine Geographie. Wirkliches und Unwirkliches sind eng miteinander verknüpft. Wie es ein Paradies gibt und eine irdische Stätte des Jüngsten Gerichts, so gibt es einen Artushof und eine Gralsburg, die einen liegen in Asien und die anderen irgendwo in Europa. Politik ist kein Gesichtspunkt für diese Geographie, sie vertrüge sich nicht mit dem Mythischen; da müßte man schon eher an Otto von Freising allein sich halten, bei dem denn das Mythische folgerichtig sofort verschwindet. Es wäre dem Oheim der Staufer schlechterdings unmöglich gewesen, so ausschließlich fabulöse Sätze über Sizilien niederzuschreiben, wie sie getrost im welfischen Lucidarius stehen.

Es paßt aber zur Geographie unserer Epoche, daß auch einzelne Sterne gar noch in die Erdbeschreibung hineingehören. Wir hörten schon im vorigen Kapitel vom Land Orkeise, das so nah am äußersten Rande der Erde liegt, daß weiterhin niemand mehr wohnt. Ebendort geht der Morgenstern auf, so nahe, daß man ihn berühren zu können glaubt. Und von den ,,steten Sternen" gehört natürlich der Polarstern, Nordstern, Leitstern unmittelbar in die Erdbeschreibung. Er ist der Wegweiser für die Schiffleute auf dem Meer. Wer ihn nicht zum Führer hat, der fährt *nach wane* (Reinbot 2791ff.). Selbst wenn er nicht zu sehen ist, kann der Schiffer mit Hilfe des Magnetsteins sich von ihm leiten lassen (Steinbuch 590ff.). Wenn Alexander aufbricht ans Ende der Welt, wo die Nabe der Welt steht und der Himmel umläuft, wie das Rad um die Achse (Lamprechts Alex. 5490), dann ist mit der Nabe der Nordpol gemeint und von ihm zum Nordstern geht die Achse, um die der Himmel sich dreht.

Sonst, wissen wir, sind die Sternenräume und Himmel weit getrennt von der Erde; aber es würde kein Geograph unserer Epoche verschweigen, daß die Hölle in die Erdbeschreibung gehört. Auch die Hölle liegt, wie der Lucidarius sagt (4; 61), am Ende der Erde. Nebel und Finsternis schützen auch sie, oben ist sie eng und unten weit, so grundlos, daß manche Seelen ewig drin fallen; geschaffen ist sie von Gott in dem Augenblick, wo Sathanas beschloß, sich ihm zu widersetzen. In der ,,Eneid" ist sehr genau eine Fahrt in die Hölle beschrieben, wo das Wasser Flegeton fließt (2888ff.). Von den zehn Namen der Hölle und ihren Schrecknissen berichtet der Lucidarius ausführlich, aber elf Namen im ganzen führt er uns an: See des Todes, Hitze des Feuers, finstere Erde, Erde der Vergessenheit, Tartarus, Gehenna, Erebus, Baratrum,

Stix, Acheronta, Flegeton. Er unterscheidet auch zwei Höllen. Die eben beschriebene ist die innere Hölle; aber die obere Hölle habe viele Stätten in der Welt: auf hohen Bergen, auf Inseln im Meer, wo Pech und Schwefel brennen. So rückt denn das staufische Sizilien recht bedenklich nahe an den Aspekt einer Hölle.



20. Wandkonsole mit Greifendarstellung in der Marienkirche zu Gelnhausen. Um 1230. (Marburger Photo.)

Wir wissen schon, in die Hölle wurde der lichte Engel Lucifer verstoßen, als er sich gegen Gott empörte. Wegen seines Übermutes und seiner Hoffahrt verstieß ihn Gott in diesen Bereich, der schließlich ein Erdbereich ist, und bereitete, damit der Chor nicht leer bliebe, an seiner Stelle den erdgeborenen Menschen den himmlischen Bereich. So kam es, *daz diu mennescheit den engeln ir stat ab erstreit*, wie Wolfram sagt, und daß Lucifer Wirt im Höllengrund ward (Rudolfs Weltchr. 24002). Der zehnte Chor, das himmlische Paradies, steht allen den Erdgeborenen offen, *die sich des kunnen mazen daz gotes zorn erwirbet* (Willeh. 308). Diese Geschichte des großen himmlisch-irdischen Platzwechsels ist oft und ausführlich beschrieben worden: sehr schön bei Wolfram (Willeh. 308) und im Lucidarius (33); ferner bei Hartmann (MFr. 211, 3—7); bei Rudolf von Ems (Gut. Gerh. 4334ff., Barl. 51, 26ff., Weltchr. 23991ff.; bei Reinbot (3333ff.); in der ‚Martina' (184, 47ff.) und schon in der Kaiserchronik (8798ff.) wie im ‚König Rother' (4441—44).

*

Aber die heilige Dreizahl verließ den staufischen Ritter auch in des Raumes politischer Wirklichkeit nicht. Auch in politischer Beziehung gab es für ihn gewissermaßen eine Dreiheit von Kontinenten, die ihn wesentlich betrafen: Das Königtum über die deutschen Stammesverbände, noch mit dem Schwergewicht auf den altdeutschen Gebieten an Rhein und Main, in Schwaben, Franken, Thüringen und Sachsen; zweitens das Kaisertum über das Römische Reich oder die Christenheit, ein übernationales christliches Reich, das seinem deutschen Herz- und Kernraum es ungemein erschwerte, zu einem Nationalstaat zu werden; und drittens, aus der Verteidigungsstellung der Christenheit heraus, der gesamte Erdkreis jenseits des Römischen Reiches, die Weltfriedensmission des Kaisers, seine Ordnung der Welt, seine Oberhoheit über alle Fürsten der Erde, die Barbaren und Griechen, wie Otto von Freising alles nennt, was jenseits der Grenzen des Imperiums wohnt. Aber es war dem staufischen Ritter fast die ganze Zeit hindurch sehr schwer gemacht, jeweils an die geschlossene Einheitlichkeit und Unerschütterlichkeit dieser drei politischen Kontinente zu glauben, nicht daran zu verzweifeln.



21. Buchbild aus der Chronik Ottos von Freising. Oben: Vertreibung Papst Gregors VII., unten: sein Tod. Handschrift des 12. Jahrhunderts in der Universitätsbibliothek Göttingen.

Er sah das deutsche Stammesgefüge mit seinem Wahl-Erbkönigtum zerspalten durch den unseligen Zwist der Staufer und Welfen. Er sah das Reich oder die Christenheit zerrissen durch den unseligen Zwist seiner beiden Zentralgewalten, Kaiser und Papst, ganz abgesehen davon, daß ja im griechischen Osten ein zweites christliches Kaisertum bestand. Er sah den gesamten Erdkreis in zwei Religionen geteilt, die sich bekämpften, in die der Christen und die der Heiden — es zählte fast ausschließlich der Islam —, und gerade das Ursprungsland seiner eigenen christlichen Religion, das Grab ihres göttlichen Stifters sah er ständig im Besitz der Heiden oder bedroht von deren Besitz. Welfenzüge, Romzüge, Kreuzzüge ziehen ihn folgerichtig abwechselnd in ihren Dienst. Glück wie Unglück in diesen Erdbeben, Krämpfen und Kämpfen der drei politischen Kontinente spielen sich mächtig ab vor den Augen des staufischen Ritters, aber über Glück wie Unglück liegen unvergängliche Größe und ewiger staufischer Glanz gebreitet.

Durch die Welfen befanden sich Bayern und Sachsen im Widerstand gegen das deutsche Königtum der Staufer. Konrad III. besiegte zwar 1140 bei Weinsberg die welfische Partei, aber der Löwe erhielt zwei Jahre später das Herzogtum Sachsen zurück und Friedrich Barbarossa, der auf eine Schlichtung des selbstmörderischen Zwistes der Deutschen bedacht war, stellte ihm 1156 auch Bayern wieder zur Verfügung. Er selbst zog das salische Erbe an sich, machte den Rhein zur kaiserlichen Landschaft, schuf sich in Bischöfen und ritterlichen Ministerialen gute Beamte, aber das Reich absorbierte diese und ihn, absorbierte seine ganze neu gefestigte deutsche Königsmacht so sehr, daß der Welfe im ungehemmten Entfaltungstrieb seiner Macht aufs neue mit dem Königtum, mit seinen deutschen landesfürstlichen Nachbarn (Albrecht dem Bär, dem Markgrafen von Meißen, dem Landgraf von Thüringen, den Erzbischöfen von Köln, Magdeburg, Bremen), ja schließlich gar mit dem Reich in Feindschaft geriet, indem er, vor Legnano 1176, die Gefolgschaft verweigerte, so daß der Kaiser ihn 1181 völlig unterwerfen und fast vernichten mußte. Leider standen bei alledem nicht nur diese zwei fast unvergleichlich großen Persönlichkeiten und Geschlechter miteinander im Streite,

sondern auch die deutsche Italien- und die deutsche Ostpolitik, welche besonnen vereinigt ein deutsches Weltreich wohl für unabsehbare Zeiten begründet hätten. So hatten Geschlechter- und Stammesfehden weltpolitische Folgen. Aber der alte Kaiser war nun auf seinem Kreuzzug, der verbannte Löwe brach wieder ins Land und Heinrich VI. stellte einen neuen Ausgleich mit ihm her, gefesselt von seiner Sizilienpolitik. Doch die zufällige Gefangennahme des mit den Welfen verwandten und verbündeten englischen Königs Richard Löwenherz erlaubte es ihm, die welfisch-sächsischen Widerstände dauernd zu lähmen. Nach seinem allzufrühen Tode freilich brach — zugespitzt in den Gegenkönigen Philipp, Heinrichs Bruder, und Otto IV., des Löwen Sohn — der deutsche Zwiespalt von neuem auf, stellte Süden und Südosten Deutschlands gegen den Nordwesten, verband darüber hinaus Frankreich mit der staufischen, England mit der welfischen Partei, alsbald mit dieser auch den Papst, Innocenz III. Bürgerkrieg raste durch das deutsche Königreich, Walther wurde aus Wien und dem Minnesang gerissen und begann seine politische Dichtung auf seiten der Staufer, nach Ermordung des Staufers freilich, 1208, war zunächst auch für ihn der Welfe der einzig mögliche Kaiser. Aber da dessen Reichspolitik alsbald staufischer war als die staufische selbst, sah sich der Papst selber gezwungen, nunmehr den jüngsten Staufer, Friedrich II., gegen den Welfen auszuspielen. Neu brach der deutsche Bürgerkrieg aus, mit Hilfe der Franzosen (1214 Schlacht bei Bouvines südöstlich Lille) wurde der Welfe zur Strecke gebracht. Als Otto IV. 1218 auf der Harzburg starb, war zwar in Deutschland der staufisch-welfische, ghibellinisch-guelfische Streit so gut wie beendet, aber die Wunden, die er der Macht und dem Ansehen des deutschen Königtums im Inneren, im Reich und in der Welt geschlagen hatte, waren wohl für immer unheilbar.

Die staufischen Kaiser sind uns die Kaiser schlechthin, sie sind — auch Friedrich II. — fast sämtlich auch gute große deutsche Könige gewesen, aber sie konnten Kaiser oft nur auf Kosten des Königtums sein. Als Kaiser hinderten sie wider Willen in Deutschland wie Italien, als den reichstragenden Ländern, die Entstehung von Nationalstaaten, wozu Frankreich und England, weil sie das Reich nicht trugen, sondern sich ihm zu entziehen versuchten, viel leichter und früher gelangten. Trotzdem war doch in dem ritterlich-staufischen Dichter, der in erster Linie ein Dichter des Reiches war und dem das abendländische Kaisertum unveräußerlich an das deutsche Königtum geknüpft war, ein erstes deutsches Nationalgefühl. „Unser Land" nennt Walther die deutsche Nation oder auch „deutsche Zunge". Ihre Ehre wenigstens war von früh an in ihm lebendig, von Philipps Zeit in den Reichstonsprüchen über Ottos Zeit in den drei Kaisersprüchen, wo er über die mangelnde Ordnung und die fehlende Strenge in Deutschland klagt, bis zu Kaiser Friedrichs Zeit, wo er einmal die deutsche Ehre durch allzu junge Räte verletzt sieht. Natürlich war es auch der Deutsche in ihm, der den Deutschenhaß der Kurie zu erkennen glaubte. Es ist eine Symphonie von deutschen Tönen, die in seiner „Nationalhymne" zu Ehren der engelgleichen deutschen Frauen und der wohlerzogenen deutschen Männer erklingt. Wir wissen schon, daß er es war, der damals noch ganz neu und einzigartig ebendort von sich gesagt hat, daß er sich verfluchen wolle, wenn ihm jemals fremde Sitten besser als die deutschen gefielen. Es ist bekannt, daß nach ihm mancher deutsche Dichter und mancher staufische Ritter ebenso dachte. Und noch bevor Walther seine Stimme erhob, macht gerade der Dichter des staufischen Ludus de Antichristo, den wir noch öfters berühren werden, jenen bemerkenswerten Unterschied zwischen dem Reich und dem *antiquum regnum* des *rex Teutonicorum*, das er *Germania* und auch *patria* nennt. Er läßt in der 10. Szene des II. Aktes den deutschen König, früheren Kaiser, nach Überwindung des antichristlichen

Heeres sagen, daß durch Blut dem Vaterlande die Ehre wiederzugewinnen, durch Tapferkeit der Feind des Vaterlandes zu vertreiben sei, Recht, durch List verloren, sei rückkaufbar durch Blut. Also Tapferkeit, Blut und Patriotismus, sagt der deutsche König in dem Spiel, stellen das Vaterland wieder her. Soweit ist in dem staufischen Stück allein von Deutschland die Rede; freilich, indem der König fortfährt: „so bewahren wir die kaiserliche Zier", bricht in dem starken Wiederherstellungsglauben doch sofort so etwas wie die Absicht, das Kaisertum zu erneuern, durch, so etwas wie eine Rücknahme der *discessio*, wie eine Bewahrung des Anspruchs auf die kaiserliche Würde, um freilich von der Gewalt der dramatischen Erzählung, des augustinischen Geschichtsbildes, selbst sogleich wieder überschüttet zu werden. Aber der Mittelpunkt des ersten Aktes war ja doch eben jene merkwürdige *discessio*, die freiwillige Zurückziehung des römischen Kaisers auf das deutsche Königtum, und zwar sowohl nach der Eingliederung der gesamten Christenheit ins Reich wie nach der Besiegung der Heidenschaft, also die Zurückziehung von Stufe II und III auf I.

Freilich war damit, dem alten frühkluniazensischen Thema gemäß, die Vorbedingung dafür erfüllt, daß nun nach uralter kirchlicher Prophezeiung der Antichrist komme, das Jüngste Gericht und das ewige Reich Christi; ein ganz großer Kaiser werde zugleich der überhaupt letzte sein. Aber völlig neu war in dem staufischen Spiel, daß dieser letzte größte Kaiser der deutsche König ist. Und daß dann an diesem deutschen König, nach seiner *discessio*, die übrigens im Spiel schon der König von Jerusalem beklagt, im zweiten Akte der Antichrist beinahe scheitert, daß er nur durch dessen Übertölpelung gewinnt, durch des deutschen Königs allzugroße Vertrauensseligkeit, das ist gleichfalls neu. Das leitet uns über zu unserem zweiten politischen Kontinent eines staufischen Ritters, zum Reich. Römisch Reich und Antichrist sind so sehr Wesensgegensätze, wie Römisch Reich und Christenheit identisch sind; solange das Römische Reich besteht, kommt der Antichrist nicht. Jordanus von Osnabrück im 13. Jahrhundert ermahnt in diesem Sinne die Fürsten, Kardinal Colonna den Papst, dem Reich keine Schwierigkeit zu bereiten.

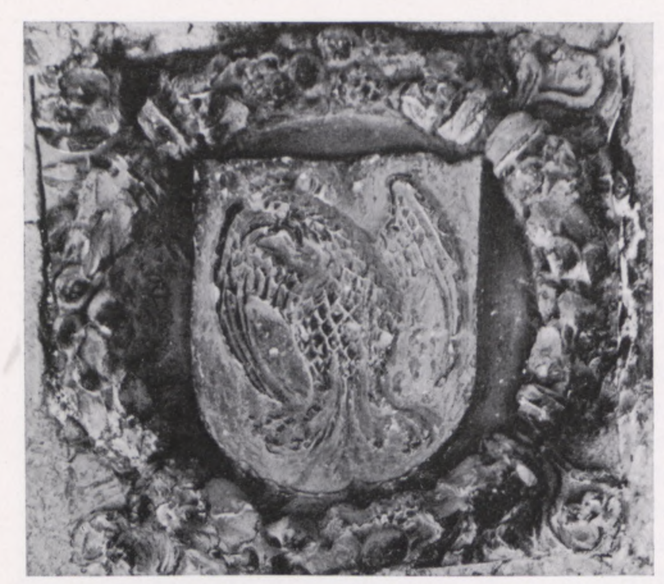
Für die staufischen Kaiser — und wohl für die Deutschen ihrer ganzen Zeit — bedeutete das Römische Reich, dessen Herren sie waren, in der Tat den Anspruch auf die Führung der gesamten Christenheit. Selbst für das welfische Rolandslied ist *riche* gleich Christenheit und der Kaiser der Schirmherr beider, die eines sind (8782, 8995). Wenn der Ludus de Antichristo beginnt, befinden sich auf der Bühne, dem Tegernseer Regieexemplar zufolge, im Osten (*ad orientem*) die Sitze des Königs von Jerusalem und der Synagoge, im Westen der Thron des Römischen Kaisers, daneben der des deutschen Königs — zu dieser Zeit unbesetzt — und der des Königs von Frankreich, östlich davon (*ad austrum*) der Thron des griechischen Königs, das ist des byzantinischen Kaisers, südlich davon der des Königs von Babylon und der Heidenschaft. Wenn sich dann aber im 6. Auftritt des ersten Aktes die ewig unsicheren Kantonisten Frankreich, Griechenland, Jerusalem dem Kaiser unterworfen haben, ist der Idealzustand erreicht, *tota ecclesia imperio Romano subdita*, hat das Imperium endlich die Grenzen der Christenheit. Wenn Konrad III. an den griechischen Kaiser schreibt, spricht er davon, daß Frankreich und Spanien, England, Dänemark und die anderen angrenzenden Königreiche bereit seien, die Befehle des Reiches zu erfüllen, daß der Papst und ganz Italien die Hilfe der kaiserlichen Macht ersehnten. Rom ist für Konrad III. die Mutter, Byzanz die Tochter, die der Mutter Pietät schuldig sei. Der Dichter Otte staunt, daß sich die griechischen Könige noch immer Kaiser nennen, obwohl sie doch wissen müssen, daß der fränkische Karl der erste war, *der roemisch riche wider gewan* (Eraclius 4472). Der Papst bleibt Statist im Ludus de



22. Versilberte Bronzebüste Friedrichs I. Um 1150. Cappenberg (Westfalen), Pfarrkirche. 32 cm hoch. Die Büste, eine niederrheinische Arbeit, gilt als Meisterwerk von großer Porträtähnlichkeit, der nur das bekannte Altersbild aus Scheftlarn, Friedrich auf dem Kreuzzug, ungefähr gleichkommt.

Antichristo, er hat keinerlei politische Rolle. Auch bei Walther bleibt für den Papst kein politischer Raum. Das Reich ist auch ihm eine selbständige, eigenrechtliche staatliche Theokratie mit einem Gipfel, einem Primat. Der Papst möge sich an das Gleichnis vom Zinsgroschen erinnern. Den Kaiser gibt Gott. Niemals ist der Gang nach Canossa geistig mehr gesühnt worden als in Walthers drei Kaisersprüchen für Otto, sowie in seiner Triade und Heptade gegen den politischen Papst. Für die deutsche Nation lag die Leistung dieser Sprüche, die ja lange Zeit nicht aus ihrem Gedächtnis schwanden und die Tausende staufischer Ritter auf ihre Seite gezogen haben, nicht im Negativen allein. Denn hier lernte sie Papsttum und Christentum zu unterscheiden. Sie hätte sonst zerbrechen müssen an dem Zwiespalt zwischen Kaiser und Papst; hier wurde ihr Trost, Rettung und Rückgabe der inneren Sicherheit. Kirche und Reich sind nicht identisch, wohl aber bleiben es Reich und Christenheit. Man solle doch die Kirche, sagt Walther, nach dem Rezept „Schlag gegen Schlag" behandeln. Es gebe jetzt viele Ritter, die sich die fetten Pfründen gern im Dienste um das Reich verdienen möchten . . . Daß bei den Deutschen der beste Rückhalt des Reiches liege, läßt Wolfram unverhüllt den römischen König äußern (Willeh. 210), daß man in Almanje dem Reiche dient, sagt auch Gottfried (18455).

Seit Cluny, Hirsau und dem Investiturstreit war viel Germanisches zugunsten der Kirche im deutschen Königs- und Adelsbegriff gefallen. Die Scheidung in Temporalia und in Spiritualia grenzte nun zum erstenmal Geistliches und Weltliches scharf voneinander ab. Damit war der alte kirchlich-kaiserliche Einheitsgedanke zunächst zerfallen, der Zwiespalt zwischen Kaiser und Papst war ein Machtkampf geworden, der kaiserliche Raum eigenwertig und absolut, man kann von einer Weltwerdung des Reiches sprechen. Damit war dem Reich aber auch ein neues frisches und großes Gesicht aufgeprägt und das Hauptverdienst daran hatten die Staufer. Man sah dies Wunder mit Barbarossa beginnen. Otto von Freising, der noch in seiner Chronik alles Heil von den neugegründeten Orden erwartete, sah nun in dem Heraufkommen seines Neffen die Wende der Zeit, erblickte „den Friedensspender, der nach finsterer regnerischer Nacht die Frische eines heiteren Morgens wieder heraufgeführt hat." Das lebendige Schauspiel der geschichtsgestaltenden Kraft eines großen Herrschers entfaltete eine großartige Kaisermystik, neue Cäsaren wurden in den Staufern gesehen, das Bild Alexanders erscheint und wird angewandt. Nun war auch das Reich wieder „leuchtendes Gesetz", nicht nur die Welt. Der deutsche König als Cäsar des Reichs und Vogt der Christenheit wird so weltläufig, daß



23. Wappen Barbarossas im Kreuzgang der Kirche St. Trophime zu Arles.

der Engländer Johann von Salisbury unwillig fragt: „Wer hat die Deutschen zu Richtern über die Nationen gesetzt?." Tatsächlich wuchs die reale und ideelle Macht des Kaisers ins Unfaßbare: Barbarossa, umwittert von den römischen Traditionen, gestärkt durch römische Rechtssätze und Ansprüche, erhob sich souverän über die Fürsten der Zeit. Er entschied den Thronstreit in Dänemark, er erhielt 1155 die lombardische wie die römische Krone, unterwarf 1175 die Polen, forderte von ihnen Tribut, Eid und Heeresfolge, band Ungarn ans Reich, belehnte 1158 in Regensburg Wladimir mit der Krone Böhmens, erneuerte die Hoheitsrechte des Reichs über Italien mit Hilfe des römischen Rechts, 1178 wurde er zu Arles mit der burgundischen Krone gekrönt und zwei Jahre nach dem Mainzer Reichsfest von 1184, seiner größten Glanzentfaltung vor den Augen Europas, vermählte er seinen Sohn Heinrich mit der Erbin des sizilisch-süditalischen Normannenreiches. Schon auf dem Reichstag zu Würzburg 1157 hatten ihm griechische und englische Gesandte gehuldigt. Alle diese Fürsten und Könige, einschließlich Frankreichs, konnte daher Reinald von Dassel als *reguli*, Walther als *arme künege* bezeichnen, der Papst aber war für Reinald ein einfacher Reichsbischof, für Otto einfach meist der Bischof von Rom. Barbarossas Sohn, Heinrich VI., bildet den Gipfel der staufischen Macht. 1194 nahm er Sizilien in Besitz, kamen die Armenier und baten um den Königstitel für Leo II. Die Boten Almarichs von Cypern zogen bis Worms, um Belehnung zu erbitten und den Lehnseid zu schwören. An Byzanz stellte er die Forderung, alles Land von Epidaurus bis Thessalonich herauszugeben, eine Flotte zu stellen, Zins und Herfolge zu leisten. Auf Kastilien erhob er Ansprüche, den Genuesen gebot er, Aragon zu erobern. Afrikanische Fürsten und spanische Kalifen beeilten sich, Tribut zu zahlen, und schließlich hat er noch durch die Gefangennahme und Freilassung von Richard Löwenherz England unter die Lehnshoheit des Reiches gebracht. Die absolute Erblichkeit der Kaiserwürde vermochte er nicht durchzusetzen, aber sein Sohn, Friedrich Roger, geboren 1194, erreichte nach Philipp und Otto die Königs- und Kaiserwürde ja doch. Fünf Kronen trug dieser schließlich: die deutsche, die römische, die italienische, die sizilische und die von Jerusalem. Man hatte schon bei seiner Geburt in Jesi im Anschluß an Vergils 4. Ekloge den Friedenskaiser in ihm gesehen, das Kind, welches das goldene Zeitalter heraufzuführen bestimmt sei. Mit den uralten Weissagungen der tiburtinischen Sybille pries Gottfried von Viterbo ihn als künftigen Retter, als den die Zeit erfüllenden Cäsar. Seine Geburtsstadt verherrlichte der Kaiser selbst mit einem fast allzu kühnen Anklang an die biblischen Worte: „Du Jesi bist keineswegs die geringste unter Italiens Fürstenstädten."

Schon hatte Heinrich VI. seine Augen auf Tunis, Byzanz und den Orient gelenkt, als er starb. Ungeheuere Erstarkung der weltlichen Macht des Papstes war die Folge der Wirren, die sich nach seinem Tode ergab. Friedrich II. versuchte in großartiger Weise das politische Testament seines Großvaters, seines Hauses zu vollstrecken. Auch er war mehr deutscher als

sizilischer König, und Kaiser war er wie Vater und Ahn. Auch ihm sollten Sizilien und Reichsitalien nur ein neues Bollwerk gegen das weltliche Papsttum sein, weil die Selbstsucht der deutschen Stammesfürsten Deutschland selbst nicht zu einem solchen Bollwerk erstarken ließ. Er hat mit allen, oft mit unblutigen Mitteln gerettet, was zu retten war. Er hat das in der großartigsten Weise getan. Er würde bei längerem Leben auch die deutschen Verhältnisse neu geordnet haben, wo er freilich im unvermeidlichen Zuge der Geschichte die Rechte der Stammesfürsten auf Kosten des Königtums stark hatte vergrößern müssen. Indem er zu Rimini Herrmann von Salza und dem deutschen Orden die Eroberung Preußens übertrug, hatte er die deutsche Ostpolitik bereits aufgenommen. Als später die Italienpolitik im Blute seines Enkels Konradin erlosch, blühte die Ostpolitik kräftig weiter; Ottokar von Böhmen, der sich ihrer besonders annahm, der Gründer Königsbergs, ist selber ein Stauferenkel gewesen. Für feste Staatsordnung zu sorgen, war Friedrichs Natur. Die Staufer, namentlich eben Friedrich II., gelten als Schöpfer eines Beamtenstaates. Reichsdeutsche Bischöfe und Reichsritter, mehr und mehr Ministeriale, Reichsministeriale, waren die Organe ihrer Politik. Namen wie Markward von Anweiler, Heinrich von Kalden, Haupt von Pappenheim, Konrad von Urslingen, Diepold von Schweinspoint und der der Markgrafen von Hohenburg haben einen guten staufischen Klang. Ging das staufische Kaisertum auch in einer großen Tragödie zu Ende, die Überlegenheit der Deutschen hatten sie dennoch der Welt gezeigt, wie der Chronist von St. Blasien sagt. Der rheinische Mönch Cäsarius hat mitten in seine wunderbaren Berichte die Wucht dieses ungeheueren Reiches gezeichnet. Welthaft und weiträumig war der Deutsche geworden und der ganze Stolz auf das Reich klingt aus den bei Arnold von Lübeck überlieferten Worten des von den Wundern des klassischen Italiens begeisterten Bischofs Konrad von Hildesheim: „Man braucht das Herrschaftsgebiet der Deutschen nicht mehr zu verlassen, um alles das zu sehen, was die römischen Dichter mit soviel Mühe beschrieben haben."

Römisches Kaisertum, unvergleichbar hoch über allen Königtümern der Welt, feiert schon mit reizender Selbstverständlichkeit der frühe staufische Dichter des „Grafen Rudolf" (Db.); römische Krone, unvergleichbar hoch über allen Kronen der Welt, selbst über die des kaiserlichen „Admirates und Vogtes" von Bagdad feiert auch Wolfram (Willeh. 434). Noch deutlicher wird die Richtung auf die ganze Erde — also auf unseren dritten Bereich — in Walthers Spruch an Otto: „Ihr habt die Erde, Herr Kaiser, Gott hat den Himmel; ich bin sein Bote und melde euch das." Die Bewegungen, die wir Kreuzzüge nennen, waren an sich wohl ein europäischer Gegenstoß gegen das Vordringen des Islams ins Abendland. Unvermeidlich bekamen diese Bewegungen sofort einen religiösen Aspekt. Natürlich wurden alsbald die Kaiser in erster Linie verantwortlich. Und so kam denn zugleich ihr weltuniversaler Anspruch, ihr Oberherrschaftsgefühl über die Länder der Erde, ihr Verantwortungsgefühl für die Ordnung der Zustände in der Welt zum Ausdruck. Wenn es sich um Jerusalem dabei handelt, wenn Walther in jenem Spruche an Otto sich weiter beklagt, daß die Heiden sich so dreist im Lande des Gottessohnes benehmen, so ist das nur der Ansatzpunkt zur Auseinandersetzung mit der außerrömischen Welt. Spricht Otto von Freising vom römischen Kaisertum Barbarossas, so nennt er es gern die Krone der Herrschaft über den Erdkreis und über die Stadt.

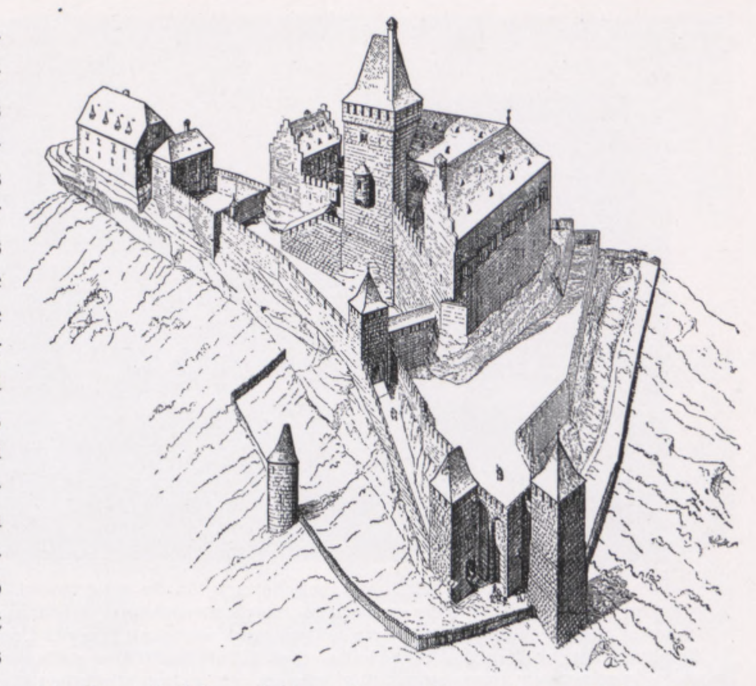
Konrads III. Kreuzzug 1147 überstieg infolge ungelöster Aufgaben in Deutschland und im Reich seine Kräfte. Man kann sich mit der weiten Welt nur einlassen, wenn man wie Alexander daheim alles in Ordnung hat. An diesem Kreuzzug nahmen der junge Barbarossa und Otto von Freising teil, zwischen seinen zwei Oheimen der neue junge Alexander. Otto von Freising selbst erlitt bei Laodicea eine schwere Niederlage, nachdem der König mit dem

Hauptheer hinter Nicäa hatte umkehren müssen. Im Frühjahr 48 trafen sie zwar auf dem Seewege von Byzanz und Attalia aus über Akkon in Jerusalem zusammen, aber Vorstöße gegen Damaskus und Askalon mißglückten und das ganze Unternehmen blieb vergeblich. Barbarossas Kreuzzug verlor für das Reich seinen Gewinn durch des Kaisers Tod im Saleph und seines Sohnes Friedrich Tod vor Akkon, trotz bester Vorbereitung, Ausrüstung und schöner Teilerfolge (14. Mai 1190 Sieg bei Iconium, dabei freilich der Tod des Minnesängers Friedrich von Hausen). Der großartig angelegte Kreuzzug Heinrichs VI. kam infolge seines Todes nicht mehr zustande. In Friedrich II. unternahm ein Gebannter den Kreuzzug gegen alle Sabotage des Papstes, er erreichte in friedlichem Vertrag mit Sultan El Kamil den Besitz und die Krone Jerusalems am 18. März 1229. Der staufisch-höfischen Haltung den Heiden gegenüber war es offenbar angenehm, von jedem Schwertschlag und gewaltsamem Zugriff absehen zu können. — Wenn die Deutschen das herrliche Zeltgeschenk des englischen Königs an Barbarossa erblickten, wenn sie zu Heinrichs Zeiten auf 150 Saumtieren den normannischen Königsschatz sich nach dem Trifels bewegen sahen, so ward in diesen Augenblicken das Reich ihnen sichtbar; wenn sie aber die Löwen, Strauße und Papageien erblickten, die Genua Friedrich I. übersandte, wenn sie im normannischen Königsschatz den rotseidenen Mantel mit den Stickereien in kufischer Schrift erspähten oder wenn sie die orientalisch märchenhaften Aufzüge Friedrichs II. mit exotischen Tieren und sarazenischen Mohren, mit Purpur, Seide, Gold und Musik in Deutschland erblickten, wie sie Wolfram im „Parzival", als er schildert wie Gahmuret aus dem Morgenlande zurückkam, vorausgenommen hatte, so hatten sie damit Boten und Zeichen des weiten Erdkreises gesehen und es schien ihnen wahr geworden zu sein, was die Geographie ihrer Zeit zu berichten hatte. Es schien ihnen, als stünden in der Tat alle drei Erdteile unter ihres Kaisers Befehl. Offenbar und ganz augenscheinlich: er hatte die Erde, wie Gott das Himmelreich.

*

Die Burgen der Ritter — neben den „großen Höfen" der Fürsten — als Daseinsräume der staufisch-ritterlichen Kultur werden ganz deutlich sichtbar zum Beispiel bei Walther (65, 27) in dem Liede, in welchem er sich beklagt, daß sich die ungefüge Dichtung, etwa neidhartschen Geschmacks, die Burgen leider erobert habe. Burgleben und Pflege der Dichtung sind also keine Gegensätze zu jener Zeit. Selten mag eine Kultur so zugleich auf Kampf und Kunst gestellt gewesen sein wie die ritterliche zur Hohenstaufenzeit. Man sieht, diese Gegensätze schließen eine Harmonie nicht aus, und dazu mag im Gefolgskriegertum der frühgermanischen Königshallenkultur, von dem her unser erstes Kapitel eine bestimmte Brücke schlug, ein erster Grundstein gelegt worden sein. Kampf und Kunst wohnen auch jetzt wieder eng beieinander, wie im staufischen Ritter selbst und in seiner Erziehung so in seinem Wohnraum, in seiner Burg. Es handelt sich hier jetzt nicht mehr um das großbäuerliche Gehöft der Frühzeit und noch nicht um das bürgerliche Wohnhaus der Stadt, sondern um die eigentümliche Erscheinung der Ritterburg, die wir zu verstehen versuchen als eine Verschmelzung von Wehrhaftigkeit, wohnkulturlicher Schönheit und zweckhafter Nützlichkeit. Über die Unvollkommenheiten und Nachteile auch dieser Lösung des menschlichen Wohnproblems gehen wir hier hinweg, sie bestehen für die Burg nicht anders als für das Bauerngehöft und für das mittelalterliche Patrizierhaus. Neuere Forschung hat sich von dem bekannten Klagebrief Huttens an Wilibald Pirkheimer (1518) über die Nöte ritterlichen Burglebens mit Pulver- und Hundegeruch in drangvoller Enge, über das unruhige Krautjunkerdasein auf dem Lande überhaupt,

allzusehr beeinflussen lassen, aber dieser Brief war diktiert von der Sehnsucht eines verspäteten Ritters nach dem geruhsamen Humanistendasein im städtischen Patrizierhaus und die Hohenstaufenzeit mit der Steigerung des ritterlichen Lebens wie Dichtens war auch sonst, gerade an Hutten selbst bemerkbar, lange vorüber. Jene Nöte haben so oder so zu allen Zeiten bestanden und sie haben sich erst mit den Heiz-, Licht-, Bade- und Sanitätsanlagen des 20. Jahrhunderts zu heben begonnen. Die Misere bricht zuweilen durch, aber die Steigerung des Lebens geht darüber hinweg und so tragen auch wir ihr hier zunächst keine Rechnung. Und wenn das Wohnhaus an sich im philosophischen Sinn eine Abwehr gegen die ungeheuere und mannigfache Bedrohung durch den Weltraum und seine verschiedensten Elemente ist, so ward in der staufischen Ritterburg doch im ganzen gewiß eine Form gefunden, die in immerhin idealer Weise eine Lösung darstellte, indem sie von außen und innen, mit Kampf und Kunst die verschiedensten Bedrohungen mildern oder brechen konnte. Die Burg ist Festung und Wohnung zugleich. Wir wissen schon, gegen zehntausend solcher Rittersitze hat man für die Hohenstaufenzeit in deutschen Landen gezählt. Sie prägten dieser Lande Gesicht, wie ihre Herren dieser Zeiten Kultur.



24. Burg Trifels auf dem Sonnenberge (bayr. Pfalz). Die von Heinrich IV. geschaffene Palastanlage, die der Kaiser als Zufluchtsstätte benutzte, als er 1076 mit dem Bann belegt worden war, ist eine der reichsten der Stauferzeit. Sie wurde im Dreißigjährigen Krieg von Franzosen und Schweden verwüstet, die stehengebliebenen Reste von den Invasionsheeren Ludwigs XIV. in Brand gesteckt. Im (erneuerten) Turm Zugang zum Palas, darüber die Kapelle, die einst die Reichskleinodien (1125—1273) verwahrte.

Ihrem Festungswesen nach kann die Burg als Wasserburg erscheinen, wenn sie als „Niederburg" in der flachen oder leicht gehügelten Landschaft liegt. Oft lag sie als befestigtes Schloßgehöft auch bloß mitten in Dörfern, in manchen Landschaften war fast kein Dorf ohne ein solches „Ritterschloß". *Sunt castra in montibus et in plano,* sagt eine elsässische Quelle des 13. Jahrhunderts. *Ez (daz hus) stuont enmitten einem se,* heißt es „Erec" 7122 von der isolierten Wasserburg Penefrec. Aber den rechten Inbegriff einer Burg erfüllt sie für uns doch erst, wenn sie als festes Haus auf einem Berge liegt wie die Wartburg und der Hohenstaufen selbst, wie der Hohenrechberg, wie Münzenberg und Girbaden, wie die Harzburg, wie Wolframs Wildenburg, der Munsalvaesche, die Gralsburg, oder wie die Burgen Schanpfanzun, Logroys, Schastelmarveil im „Parzival", Brandigan im „Erec", Dodone im „Lanzelet", Glois im „Wigalois", Belamunt im „Garel", Grippia im „Herzog Ernst" oder Helferichs Burg in der „Virginal". Dies ist zuletzt eine Reihe dichterischer Burgen und sie geben nur in märchenhafter Übersteigerung das Ideal, aber sie geben gerade dieses. Übrigens heißt „Haus" gerade bei den klassischen Dichtern oft schlechtweg die Burg — *do er zuo dem huse vloch, da was der burcberc also hoch* (Iwein 3611) —, anspruchslos, die Wohnung schlechthin, und das Wort verrät dann kaum



25. Ruinen der Kaiserpfalz Gelnhausen. In der Mitte zweischiffige Torhalle mit Kapelle im Obergeschoß, rechts anschließend der Palas und ein im Bilde nicht sichtbarer Nebenbau, vor dem ursprünglich der Bergfried aufragte. Mit dem Ausbau der ehemaligen Grafenburg wurde von Friedrich I. ab 1170 begonnen. In den Jahren 1180—1200 fanden auf der Burg glanzvolle Hoftage statt. Unter Karl IV. zerstörte der Tscheche Michel Kurbcz den prächtigen, in edlem romanischen Stil gehaltenen, mit reichem plastischen Ornamentschmuck versehenen Bau.

die ganze Fülle von Abwehrmacht, Schutz, Nutzen und Kunst, der jetzt darinnen realiter oder idealiter beschlossen liegt. Nicht der Angriff war in guter Zeit das Hauptziel der Wehrhaftigkeit der Burg, sondern die Abwehr, der Schutz, die Zuflucht. Nicht nur die Sicherheit ihrer dauernden Bewohner sollte sie ja bedeuten, sondern zugleich Asyl der bedrängten Landbevölkerung sein. Der karitative Charakter des guten Rittertums überträgt sich vom Amt auf die Burg. Noch immer kann die Ritterburg wieder Fliehburg, Volksburg sein, und darin tut sich ihr Zusammenhang mit dem germanischen Altertum auf. Hartmann spricht davon wie von einer gewohnten Erscheinung: *eines dinges vil geschiht, des enwundert mich niht, swer sinem libe vorhte treit, daz er durch sine gewarheit dicke fliuhet grozen schal uf die burc uz dem tal* (Erec 6648). Ja, es kommt der Name Fliehburg, Fliehhaus noch immer vor. Der Burgherr denkt nicht allein an sich, sondern auch an die Leute unten oder draußen auf seinem Land, und dann wird der Herrensitz wieder zur Volksburg. Aber zu deren Passivität von einst tritt jetzt doch auch ein aktiver Sinn. Die Burg beherbergt in erster Linie die Krieger, nicht nur die unkriegerische Bevölkerung, wie einst die alte Fliehburg, man sammelt sich ungestört in ihr und stößt im geeigneten Augenblick wie ein Adler aus seinem Horste hervor. „Stolz und kühn" nennen wir dann zu Recht diese „Burgen mit hohen Mauern und Zinnen": drohender, schreckhafter, herausfordernder, „ritterlicher" mit Hartmanns noch zu erwähnendem Wort ist ihr Anblick als der des Walles und Wachtturms der Fliehburg von einst. Dann ist ihr Anblick doch auch schon Angriff unmittelbar, nicht bloß Abwehr, ist Warnung, Drohung und niederwerfende, in die Flucht schlagende Überlegenheit. Zugleich wird für den bösen räuberischen Feind und Landbedränger, wenn er überwunden und eingebracht ist, kein Ort sicherer sein, ihn unschädlich zu machen, als eben die Burg mit ihrem tiefen Verließ im Hauptturm, dem Bergfried. *In einen turm er in warf, da er sunnen noch den manen sach,* heißt es „Lanzelet" 1680. Die einsame Lage der Burg im Wasser oder auf dem Berg gehört natürlich zu all dieser Sinnerfüllung in jeder Beziehung und von Grund aus dazu. Demgegenüber müssen die burg-

artig befestigten Stadtpalazzi des italienischen Adels grotesk, verdächtig und logisch widerspruchsvoll erscheinen, denn es beherrscht oder beschützt ja nicht immer nur ein solcher Palazzo allein den umgebenden Ort, wie etwa das besprochene Dorfschloß im Deutschen, sondern viele sind jedesmal da und halten einander im Schach. Die wesentlich deutsche Form des Burgenbaus verpflanzten erst die Hohenstaufen in die italienische Landschaft, unzugängliche Bergnester, wie Castel del monte, San Pietro über Präneste und andere mehr. Sie sind heute die Reste eines ähnlichen Systems von Burgen, wie es die Hohenstaufen auch daheim in ihrem Elsaß von Basel bis Mainz angelegt hatten.



26. Die Burg Münzenberg (vgl. Abb. 2). Kupferstich von M. Merian. Anfang des 17. Jahrhunderts.

„Herzog Friedrich zieht am Schwanze seines Pferdes immer eine Burg nach sich", überliefert uns Otto von Freising (1, 12) als geflügeltes Wort seiner Zeit. Dasselbe tat sein Nachfahr, Kaiser Friedrich II. in Italien. Sie prägten Landschaft, wie sie Dichtung prägten. Es ist bekannt, daß er auch den Minnesang dahin verpflanzt hat.

Jener wehrhafte Turm, der Bergfried, den wir erwähnten, erscheint wie der ursprüngliche Keim und ist noch immer das Kernwerk der ganzen Anlage. Möglicherweise lebt in ihm der alte Wart- oder Wachtturm der germanischen Volks- oder Fliehburg fort, vermutlich in Verbindung mit dem Turmspeicher, der mehrstöckigen Kornkammer, wie sie schon bei jedem Herrengehöfte stand, meist in etwas Entfernung. Wohntürme fremden Ursprungs scheinen bei der Entstehung des Bergfrieds keine Rolle zu spielen. Oft genug auch scheint er ursprünglich überhaupt der einzige Wohnplatz der ritterlichen Familie innerhalb der Mauern gewesen zu sein, und er ist auch nachher noch immer das letzte Bollwerk des Widerstandes, das noch immer Wohnungen für den Notfall, außer dem Verließ auch den Brunnen und noch immer die Schatz- und Speicherkammer enthält. *Ez stet ein turn ze Garte, dar inne lit min hort,* Ortnit 52. *Der keiser sprach: „ich sage iu wol, ob ir hetent rotes goldes turne vol"*, Lohengrin 3533. Die oft erwähnten „Türme voll roten goldes" haben hier ihren Ursprung; *het er nu türne goldes vol, da muoz er von,* sagt der Hardegger (MSH. II, 135a 4). Doch wenn sich dem Bergfried innerhalb der Mauern dann Palas und Kapelle hinzugesellen, ferner die Linde im Hof oder vor dem Tor, dann hat sich auf die neue Ebene die alte Anlage des Herrenhofes mit Halle, Eigentempel,



27. Teil der Burgmauer des Schlosses Komburg mit Wartturm.

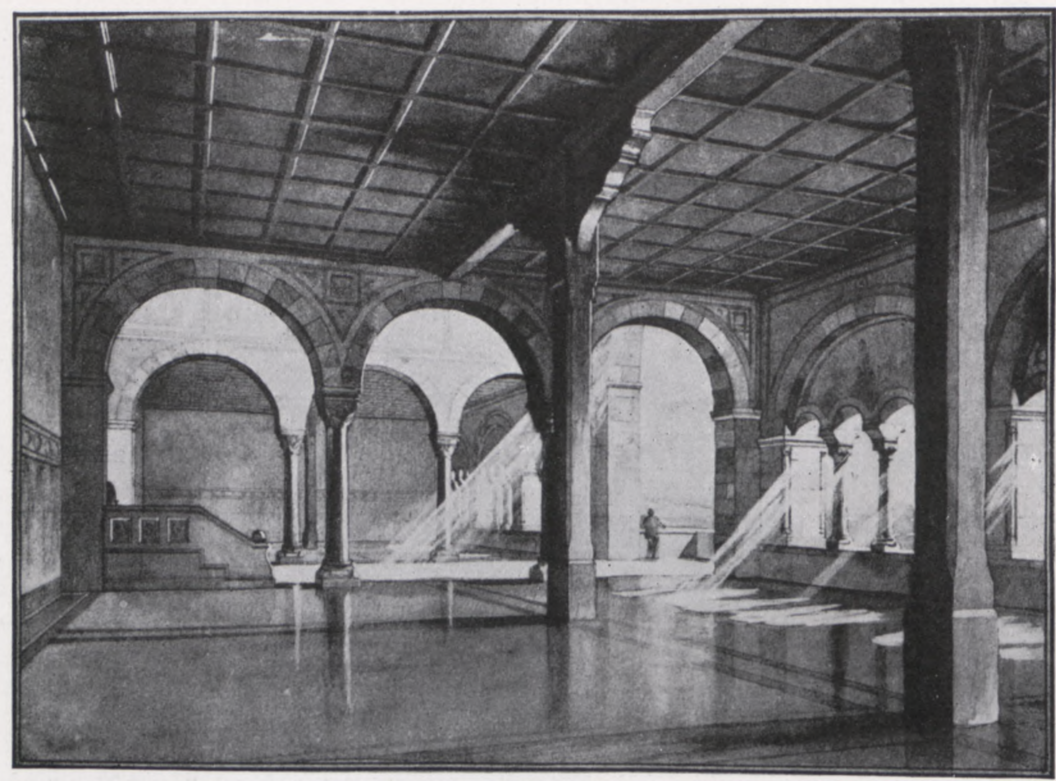
Gehöftbaum und dem Turmspeicher in einiger Entfernung hinübergerettet. Wie einst die Halle im Herrengehöft, so ist jetzt der Palas das friedlichste, festlichste, kunstreichste Gebäude der ganzen Burg. Aber eine oder gar mehrere wehrhafte Ringmauern (*zingeln*) umschließen nun das Ganze, versehen mit Zinnen, groß genug, einen Mann zu decken, mit Plattformen und Mauertürmen. *Einen palas hohen kos er bi dem vluote, driu hundert türne sach er vil veste unde guote,* übertreibt der Kudrundichter (138). *Ez rageten für die zinnen türne von quadern groz, der fuoge niht zesamne sloz kein sandic phlaster: sie warn gebunden faster mit isen und mit blie, ie drie und drie nahen zesamene gesat,* heißt es von den Mauertürmen und ihrer Bautechnik im „Erec" (7348). Um die Burgmauern höchstens einmal zu unterbrechen, enthält die Burg nur ein Tor; Zug-, Fall- oder Schlagbrücken schützen dies einzige Tor, das in sich selbst wieder Fallgitter birgt. Barbakanen sind kleine Festungen vor dem Tor und zum Schutze eigens des Tors. *Do zuct in min her Gawan in Brevigariezer barbigan* (Parz. 385). Vorburg heißt der gefährliche Raum zwischen erster und zweiter Mauer, er enthält die Scheunen, Ställe und Knechtswohnräume. Aber bis weit ins Gelände hinaus wird schon die bloße Annäherung aufs äußerste erschwert durch Verhaue (*hamite*), Zäune, Pallisadenwerke, durch Vorwerke und Burggräben mit Wasser gefüllt. *Uf einem berge hoch erhaben liget es* (*daz hus*) *und ist al umbegraben mit graben, die gar tief sin, und get niuwan ein tor dar in* (Freiberg, Trist. 5771). *Ein hus hoch uf erhaben, da waren zwen tiefe graben al umbe uf geworfen* (Krone 6823). *Vil tiefe ein grabe dar umbe gie, da durch ein luter wazzer floz* (Wigalois 273, 29). Ganz schmal und gefährlich eng ist begreiflicherweise der Anmarschweg, oft selbst wieder mit kleinen Festungswerken versehen. Dieser Weg zwingt den Ankömmling, der Burg seine rechte unbeschildete Seite zu zeigen. *Nu was diu burgstraze zwein mannen niht ze maze, sus fuoren si in die enge beide durch gedrenge unz an daz palas* (Iwein 1075). Und stand die Burg auf einem Berge, so trennte man, wo es nötig schien, den Bau noch vom übrigen Bergmassiv, indem man dessen „Hals" durchschnitt. *Daz was doch diu meiste arbeit, daz der hals durchbrochen wart, want der vels der was hart* (Eneit 118, 34). Es war wie aus dem Geist dieser Leute gesprochen, wenn es hieß, daß der Weg zur Seligkeit schmal und beschwerlich sei, und wenn es weiterhin hieß: „Ein feste Burg ist unser Gott, ein gute Wehr und Waffen." Dann war eben Verlaß auf Gott und leicht ist ja der Weg zur Verläßlichkeit nicht in der Welt. Allegorische und symbolische Ausdeutung war bei der Burg genau so möglich wie bei Kirche oder Kapelle und jede einzelne deutsche Burg versinn-

bildlichte sozusagen schließlich überhaupt die deutsche Lage in der Welt, im Imperium wie auf dem Erdkreis, Mitgarts sozusagen, wie die Kirche etwa den himmlischen Kosmos abspiegelte. Die Dichter werden nicht müde, diese Räume ihres Daseins zu erwähnen und zu beschreiben. Die Burgen waren eben wirklich Mittelpunkte des Lebens und der Kultur, bis ihnen die Städte dies Amt abnahmen. Es war nur nötig, daß innerhalb der Burganlage selbst das Bedrohtheitsgefühl auch seelisch, etwa durch den Geist und die Kunst, überwunden wurde.



28. Reste der Kapelle der Burg Wildenberg im Odenwald.

Manches in dieser Stein- und Befestigungskunst geht begreiflicherweise auf römische Überlieferung zurück (Vitruv, Vegetius), das ist bei dem Übergang vom Holzbau in Steinbau ganz selbstverständlich, fremde Ausdrücke verraten dann manchmal den fremden Ursprung; übrigens wirkt der alte Fachwerkbau, wenn auch nur in den Obergeschossen lange noch nach. Und der Gesamtursprung der Burg liegt keinesfalls im römischen Kastell, mag auch manchmal, wie vielleicht in Pfirt, ein römisches Kastell schon vorher an ihrer Stelle gestanden haben, längst zerstört durch die Alemannen, als später dort unter den habsburgischen Vorfahren nunmehr eine Burg entstand. Die ganze Erscheinung der Ritterburg an sich ist so unrömisch wie nur möglich, in Italien, sagten wir, haben erst die deutschen Kaiser Burgen erbaut, auf das römische Kastell führen die Ursprünge vieler unserer Städte, aber nie die Ursprünge von Burgen als solcher zurück. Solche Städte lassen bekanntlich bis heute das römische Vorbild erkennen. Man könnte sagen, wie der Ritter sich vom römischen Legionär unterscheidet, unterscheidet sich seine Burg vom römischen Kastell. Als die Zeit des Legionärs aufhörte, hörte die des Kastells auf, als die des Ritters begann, begann die der Burg. Die Städte des Bürgertums knüpfen an Kastell wie Fußvolklegionen wieder an. Die schöne thüringische Sage erzählt, daß die Burg des Landgrafen „keine Mauern vor der Kemenate" hatte und daß Kaiser Friedrich Barbarossa sich darüber verwunderte. Aber da baute der Landgraf des Nachts seine Lehnsleute und Dienstmannen um die Burg, mit Schwertern und Äxten in der Hand, „und wo ein Mauerturm stehen sollte, da stand ein Freiherr oder Graf mit dem Banner". Und der Kaiser gestand am Morgen beschämt, daß dies in der Tat die köstlichste, edelste, teuerste und beste Mauer sei, die er je in seinem Leben gesehen habe. Das war noch ganz germanisch gehandelt und verstanden, setzte statt Burg Gefolgschaft und verstand diese als eine besonders



29. Palassaal der Kaiserpfalz in Goslar. Rekonstruktion von U. Hölscher.

köstliche Burg, die den Führer schützt; das hätte, wenns Ernst geworden wäre, womöglich in ganz germanisch-nibelungischer Weise Kämpfe vor und dann in der durch keine Mauer geschützten Halle zur Folge gehabt, und zugleich war es doch höfisch im höchsten Maße: festlich und friedlich, gleichsam kaiserpfalzartig, sollte das Schloß nur Freunden offen stehen. Im Notfalle würden eben nach altem Gefolgschaftsgesetz die Freunde selbst zur lebendigen Mauer erstarren. Wir deuteten schon an, daß der Palas mit seinem Hauptsaal, der übrigens noch immer wie im altgermanischen Herrengehöft ein besonderes Gebäude bilden kann, in Anlage und Zweck der altgermanischen Halle gleicht, der er vielleicht doch seinen Ursprung verdankt. Hier weilt noch immer der Herr mit seinen Leuten zum Mahl (Mushaus, ,,Speisehaus" ist dann ein einheimisches Wort), zur Unterhaltung, zum Fest, hier kann nun freilich auch der Tanz mit den Frauen stattfinden. Aber noch immer auch dient dieser Raum unter Umständen den Gästen zum Schlaf, und noch immer konnten an den Wänden dieses Saales die Schilde hängen statt der Teppiche, wie in altgermanischer Zeit. *Er hiez im in den palas betten und den andern gar, die mit im komen waren dar* (Freiberg, Trist. 2658). *Den recken tugentrichen si ze husgenozen empfiengen, sinen schilt si hiengen undr ir schilde, da die geste alle ir schilde hiengen hin,* nämlich im Festsaal (Krone 22554); (vgl. auch Parz. 173; Nibel. 1636; Garel 5400ff.). Und wenn schon zum altgermanischen Herrengehöft der Eigentempel gehörte, so gehört nun zur Burg die Burgkapelle wie eine Eigenkirche des ritterlichen Herrn, für ihn, seine Sippe und seine Leute. Und wenn der Kaiser sich in Aachen und Magdeburg, in Goslar, Bamberg und Worms seinen Kaiserdom neben seine Kaiserpfalz setzt, so wiederholt er den alten Brauch in großartigster und kaiserlichster Art und Weise. Es war — bis auf Friedrich II.,

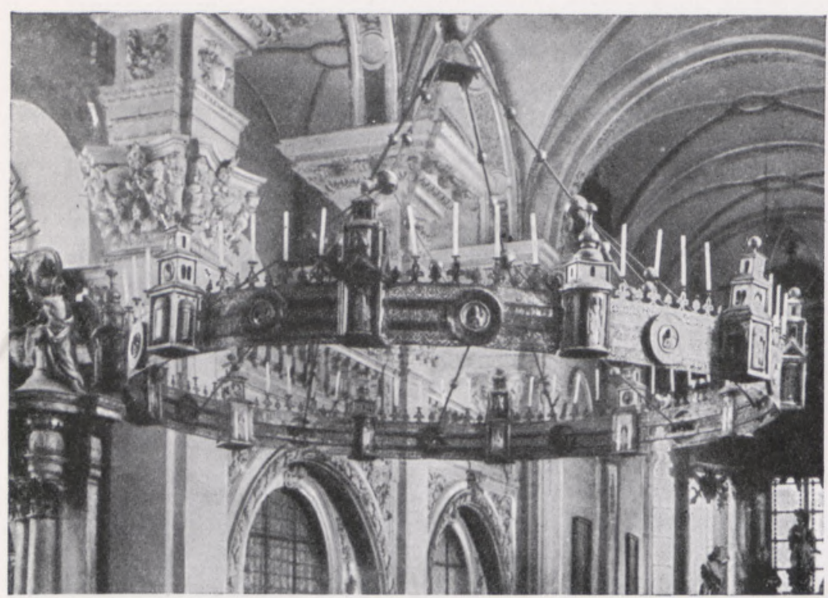


30. Reste des Kamins aus dem Palassaal der Kaiserpfalz Gelnhausen.
Man beachte besonders die reich ornamentierten Steinplatten rechts und links.

der allein bei seinen italienischen Burgenbauten davon eine Ausnahme machte, aber noch Barbarossa hatte in seiner Burg Baradello bei Como eine Burgkapelle — es war undenkbar, daß die Beziehungen zum höchsten Wertgebiete, zu Gott, in der architektonischen Anlage der Ritterburg hätte fehlen können, aber ebenso unmöglich fehlte die genaue Entsprechung schon im altgermanischen Herrengehöft.

Eben die staufische Zeit fügte zum Festungswert einen möglichst hohen wohnkulturlichen Wert hinzu. Nun beginnt die Großzeit des Palas in der inneren Burg, mit den Küchenräumen im Untergeschoß, mit den Schlaf- und Wohnräumen, die, wenn sie heizbar sind, Kemenaten heißen, und mit dem großen Festsaal im oberen oder obersten Geschoß. „Schön" und „weit" sind die Eigenschaftswörter der Dichter für diese Anlage; eine Freitreppe führt an der vorderen Außenfront zu den Wohngemächern oder zum großen Saal im Oberstock empor, oft in gedoppelter Anlage; unten befindet sich in der Nähe die *grede*, jener Stein, der das Auf- und Absteigen vom Pferde erleichtert, wohlgemerkt einer Dame in erster Linie oder einem schwergerüsteten Mann. *Vor dem palas an der grede si wurden wol empfangen* (Parz. 794).

Künstlerisch reich, in Steinmetzarbeit oft wunderbar ornamentiert, ein Ausdruck festlich-freundlichen Empfangs, wird das Palasportal. Wundervoll erscheinen die Fenstersäulen der vorderen Front des Saales oder seiner inneren Abgrenzung, der Lauben (loggien), sie werden ein besonders bevorzugter Gegenstand der plastischen Ornamentierfreude, herrlichster Steinmetzarbeiten. *Wan wiltu mir gelouben, so gen wir uf die louben und ezzen da ein lützel e* (Krone 13312); es handelt sich um die loggien, von denen eben die Rede war. *Diu venster an den muren sach man offen stan, diu burc ze Bechelaren diu was uf getan* (Nibel. 1318): da handelt es sich um Fenster und Portal des Palas und etwa noch um das Tor der Burg. *Do kam ein maget schoene in ein fenster gestan* (Kudrun 1355); *do gienc sie durch ir truren da über die burcmuren ein loube was gehangen; dar kam sie eine gegangen, in ein venster si gestuont, als senendiu wip ofte tuont den leit von liebe ist geschehen* (Moriz von Craun 1701): es sind die Fenster des Palas, um die es sich in beiden Fällen hier handelt. Der Malerei bieten die Innenwände des Saals und der Lauben weitesten Spielraum. *Schoene gemelde an palast wenden* erwähnt der „Renner" 17348. Die Balkendecke des Saals ist kostbar geschnitzt, seltener sind die Gewölbedecken. Der Estrich ist belegt mit farbigen Marmorplatten oder mit reich ornamentierten,



31. Radleuchter des 12. Jahrhunderts aus Schloß Komburg.
Das Rad hat 5 m Durchmesser und ist mit 12 Türmchen versehen, dazwischen die Lichter.

gemusterten Tonfliesen. Die tiefen Fensternischen mit den Sitzen darin spielen, wie die Beispiele schon andeuteten, in den Erzählungen eine große Rolle. Alles ist im Romanischen Stil zu denken, auf den allein die Dichterstellen passen und der der höfisch-hohenstaufische ist. Die Holzläden an der Innenseite der Fenster mit den Lichtscheiben aus gefirnißtem Pergament wurden langsam zu Ende des 12. Jahrhunderts von Glasfenstern abgelöst. Die großen Wärme- und Lebensspender, die Kamine, betonten ihre Gastlichkeit und gesellschaftliche Bedeutung wiederum durch reichste Ornamentik. Die Wände des Saales konnten mit hängenden bilderreichen Teppichen (*umbehangen*) rings umhängt oder umstellt sein. *Der küneginne palas von guotem umbehange was verdecket an daz ende, der estrich und die wende, des envant man lützel bloz,* heißt es im „Biterolf" 6817; *do nam der recke Dieterich eine harfin, die was erlich und sleich hinder den umbehanc* im „Rother" 2509. Große Kronleuchter hingen von der Decke herab: *manec tiure krone was gehangen schone alumbe uf dem palas, diu schiere wol bekerzet was,* heißt es im „Parzival" (638). Mindestens war es der Wunsch der Dichter, die ja selber Ritter waren, und der Wunsch ihrer ritterlichen Leser, daß es überall so sei, und die Archäologie beweist uns, wie stark man sich überall um die Verwirklichung bemühte.

Blumen wurden bei Festen überallhin gestreut. Keiner Burg fehlte der Garten, der Zier-, Nutz- und Lustgarten zugleich war und Lauben (nun in unserem Sinne) enthielt; man vergleiche die Gärten im „Iwein" 6430, im „Moriz von Craun" 1093, im „Wigalois" 107, 8; in den Gesamtabenteuern 275ff.; im „Parzival" 523, 511, 508; im „Erec" 8717. Nachdem die Natur einmal entdeckt war und man ihr die wunderbarsten lyrischen Gefühle zu verdanken gelernt hatte, wollte man auf Lindenlaub, Blumenduft und Vogelsang selbst in der kriegerischen Zone der steinernen Burg nicht mehr verzichten; über die Linde im Burghof oder vor dem Burgtor vergleiche „Iwein" 334; „Parzival" 227; „Garel" 8538, 7458. Architektonische Gliederung gibt den großen Ringmauern ein künstlerisches Aussehen, plastischer Bildschmuck findet eine Stätte an ihnen. *An den zinnen was ergraben manich werk meisterlich erhaben* heißt es im „Herzog Ernst" 2043. Die Plattform auf der Mauer wird zur Tribüne der Zuschauer beim Turnier sowie bei der Begrüßung der eintreffenden Gäste. Die Mauertürme weisen über ihren Bleiplattendächern vergoldete Turmknöpfe auf: *die türne gezieret oben mit goldknophen rot, der iegelicher verre bot in daz lant sinen glast,* heißt es im „Erec" 7864. Die ungeheueren Quadersteine namentlich des Bergfried gewähren mit ihrer Seltenheit an Fugen Genuß, indem das rustikahafte Buckelquaderwerk gewissermaßen den trotzig gewachsenen Fels in den Mauern fortzusetzen scheint. Am Burgtor hängt der schöne Klopfring, den der Fremde gebraucht, wenn er sein Horn nicht benutzt. *Einen rinc er an der porte vant, den ruorter vaste mit der hant,* so „Parzival" 182. Und vom Bergfried ertönt das Horn oder der Ruf des Wächters an der Zinnen, Freundes oder Feindes der Liebenden aller Tagelieder . . .

Aber auch die Zier erstreckt sich, sagen zuweilen die Dichter, von der Burg herab bis weit in die Landschaft hinein, genau wie die Wehrhaftigkeit; schöne Baumgärten etwa mit veredelten Bäumen dehnen sich weit ins Land; vgl. die Burg Logroys im „Parzival" (508). Weit über das Land zerstreut, wie einst die Einzel-Großbauerngehöfte in Urtagen, lagen auch die Burgen, aber dauerhafter als diese und sicherer, und so eben verlohnte sichs, auch den Künsten ihr dauerhafteres Kleid zu geben, aus der Holzschnitzerei in die Steinmetzarbeit zu gehen, Malereien den Wänden, die nicht so schnell wieder abbrennen würden, zu geben

und beim Heimabend den geschriebenen Versroman an die Stelle der mündlichen Familiensaga treten zu lassen. Die Rolle der Frau und die literarische Entdeckung der Liebe hatten inzwischen den Minnesang an die Stelle des Preislieds und die ritterliche Ballade an die Stelle des Heldenlieds treten lassen. So hatte denn die Burg zu staufischer Zeit auf allen Gebieten ihren ausschließlich kriegerischen Charakter verloren und sie war, gewiß in Erfüllung uralter Wünsche, wie sich ja denn im staufischen Ritter der Held von einst erst völlig erfüllte, ein sicheres Heim schönster Wohnkultur geworden. Denn zur vollen Entfaltung von Kultur gehört ein gewisses Sicherheitsgefühl, und solches gewährte im irdischen Sinn die Burg nunmehr so gut wie Münster und Dom. Burgen und Kirchen sind denn auch der Schauplatz der neuen staufischen Künste. Münzenberg, Girbaden und die Wildenburg zeigen, daß man an Enge, Häßlichkeit, Unbequemlichkeit und Unbehaglichkeit nicht vornehmlich denken soll. Die Burg blieb ja nicht nur die kriegerische Station der Männer, eine Kaserne wie das römische Kastell, sie wurde jetzt auch das weite, lichte und schöne Bereich der Frauen, der Herrin. So stellte sich auch in dieser Beziehung ein Bezug zum alten Herrengehöft wieder her. Aber hier herrschte auch nicht mehr die individualismuslose Gleichheit der Bauernhäuser, die sich dann in den Bürgerhäusern der Stadt wiederholt. Keine Burg ist völlig der anderen gleich. Es ist mit den Burgen wie mit den Minneliedern ihrer Herren: sie scheinen einförmig sich an ein Schema zu schließen von der armen Ministerialenburg bis zur reichen Burg des Königsgeschlechtes. Aber das ist nur im allgemeinen richtig. Alle haben sie in Wirklichkeit ihr eigenes Gesicht, die Burgen so gut wie die Minnelieder. Auch hierin unterscheiden sich die Burgen grundsätzlich vom römischen Kastell.



32. Das sogen. Steinhaus der Kaiserpfalz Wimpfen. Erbaut um 1170.

Dem großartigen Eindruck, wie die Burg vor dem Ankömmling sich aus der Landschaft erhebt, haben sich die Dichter oftmals hingegeben, aber sie sind natürlich auch darin nur das Sprachrohr des ganzen Standes ihrer ganzen Zeit. „Ritterlich“ ist dann bezeichnenderweise der höchste Ausdruck, der für die Burg oder ihre Teile zur Bewertung gefunden werden kann, er schließt alles Lob in sich ein, er ist mit bewußter Beziehung auf den Stand und bewußtem Gefühl der Wirkung auf den Stand gebraucht. „Sie war ringsum ritterlich“, sagt Wolfram im „Parzival“, von der Burg Schastelmarveil (534; 565); jegliche Seite war *mit buwenlicher wer* versehen, Türme ragten über die Zinnen, die Frauen standen an den Fenstern, das Dach des Palas glänzte wie Pfauengefieder, die Fenstersäulen waren mit Steinmetzarbeiten versehen, glatten Estrich hatte die Kemenate, ein Anger war mitten in der Burg. „Ein ritterlicher Anblick ziert das Haus innen“, sagt Hartmann im „Erec“ vom Palas der Burg Brandigan (7846). Die Schönheit der Burg zwingt hier den Ritter zur Einkehr; 30 Quadersteintürme überragen die Zinnen, mit den Goldknöpfen oben sind sie wie Leuchttürme gleichsam, die den Weg weisen, hoch über aller Geschützwurfweite liegt die große Burg mit ihren starken Mauern. Jene Burg Schastelmarveil glänzt vor Gawan auf, als er ihr begegnet (398). „Herrlich und unerschrocken“ erhebt sich im „Herzog Ernst B“ (2212) die Burg Grippia aus der Landschaft vor den Helden, mit ihren marmornen Mauern, farbigen Steinen, Wassergräben, im Glanz und im Schmuck. So erhebt sich die Burg Belamunt „erlaucht mit Türmen geehrt“, mit hohen und weiten Fenstern des reichen, wohlerbauten Palas und mit ihren Gärten im „Garel“ (3146). So erhebt sich im „Wigalois“ (7060) im Mondschein auf einmal die Burg Glois vor dem Ritter, und ihre Mauern werfen

das Mondlicht wie ein Spiegel zurück. Nicht nur Reich und Welt, nun war auch die Burg für den Ritter ein „leuchtendes Gesetz". Schon von weitem erglänzt die Burg Schanpfanzun (Parz. 398); und berühmt ist Wolframs Schilderung, wie dem anreitenden Knaben die Türme der Burg des Gurnemanz langsam emporzuwachsen scheinen, als seien sie eine wunderbare Aussaat des Artus (161). Man sieht, wie groß und eindrucksvoll das Erlebnis solcher Annäherung an die Burg in der Landschaft den staufischen Menschen gewesen ist, mit allen Sinnen gaben sie sich ihm hin. Man lese und spüre die stolze Freude, mit der in ihren Dichtungen Bau und Wirkung der Burgen geschildert sind. Man wird aus aller noch so märchenhaften Übersteigerung das bewußte Streben nach dem von uns hier geschilderten Gesamtcharakter der Burg und das große hohe Glück über das Erreichte, über das Gemäße der ganzen Einrichtung nicht bezweifeln können. Da wir wissen, wie in dieser Zeit Architekturwerke den Hohen Mut auslösen konnten, d. h. die große Seelenbeschwingung des hohenstaufischen Zeitalters überhaupt erwecken konnten, so dürfen wir nach obigen Stellen einfach auch von der Burg sagen, daß ihre Erscheinung im staufischen Ritter den Hohen Mut auslöste. Erst der sonst so ritterliche, aber eben nicht mehr staufische Ulrich von Hutten gab, wie wir sagten, dem Humanisten Pirkheimer gegenüber vor, daß es nicht mehr so sei. Wir fügen noch rasch die Palasbeschreibung aus Konrads „Partonopier" hier an (848) und man erkenne die reiche Beziehung zu den anderen Künsten: *Swer diu venster worhte gar, der kunde si wol zieren, von lewen und von tieren was vil dar an gehouwen, man dorfte nie beschouwen so manegen schoenen palas, an den louben vorne was manic bilde hohe erhaben und etelichiu drin ergraben, als man ez wünschen solde, mit lasur und mit golde was vil an dem gemiure der alten aventiure gemalet harte reine.* Dem staufischen Ritter erfüllte die Burg in jeder Beziehung das, was sie sollte.

Wie eine Krönung des Berges, auf dem sie erstand, wie ein wachendes, gekröntes Haupt in der Landschaft, mußte die Burg dem erwachten Naturgefühl erscheinen und zugleich ihren Bewohnern zu einer Schule der adeligen deutschen Tugenden werden. Der ewige Blick in die Ferne wurde dem deutschen Schicksal wie dem deutschen Gesicht eigentümlich, das Höhengefühl dem ritterlichen Stand. Schon die besondere Lage hoch über oder abseits den großen, eng beieinander hausenden Gemeinden prägte ein adeliges Wächter- und Verantwortungsgefühl. Die beständige Nähe des kriegerischen Zwecks, die Verpflichtung zu wachem und stetem Dienst, zur Bereitschaft, die Verschworenheit der Burggemeinschaft auf Leben und Tod konnten den adeligen Tugenden der Zucht, Härte, edlen Gesinnung nur förderlich sein. Und man begreift die Zimmernsche Chronik, wenn sie Jahrhunderte später ganz bewußt (II, 520, 21) durch den Mund eines alten Ritters sagt: „Unsere vorfaren haben ainest uf den hochen bergen in iren heusern und schlösern gewonet, do ist auch trau und glauben bei inen gewest, iezunder aber so lassen wir unsere bergheuser abgeen, bewonnen die nicht, sonder vilmehr befleißen wir uns in der ebene zu wonnen, damit wir nahe zum badt haben." — Die Burg, zwischen Himmel und Erde gelegen, wurde der Raum eines Standes, dessen Dichter die menschliche Vollkommenheit darin sahen, daß man sowohl die Huld des Himmels wie die der Erde besitzt. Beiden fühlte man sich gleich nahe und verpflichtet. Und Gott selbst hat, wie der ritterliche Mythos lehrt, das Heiligtum des Grals einer Burg anvertraut, nicht einem Dom. Auf einer Burg, nicht in einem Dom, offenbart Gott seine Zeichen am Gral. Den großen Saal des Palas macht Gott auf diese Weise selber zum Tempel. Von Rittern, den „*templeisen*", nicht aber von Klerikern, läßt Gott seinen Gral bewachen. Einem König, der selber Ritter ist wie sie, nicht einem Priesterfürsten sind sie unterstellt. Das höchste Ziel überhaupt, zu dem unter eines deutschen Ritters Händen der Gral geworden ist, kann nur auf einer Burg, in einem Palas, dem auserwählten, immer zugleich sich strebend bemühenden Ritter erreichbar sein. Hierin gipfelt dann naturgemäß jede kleine Philosophie der Burg.

Auf Kampf und Kunst wie das Weltbild, wie die Erde und wie das Reich: so ist auch die Burg eingestellt. Dem Elitemenschen, der ein Krieger ist, muß sein Reich beides gewähren, die Welt im großen, die Burg im kleinen. Welche Summe von moralischem Rückhalt wird

sie ihm sein, die Burg dem Menschen, der zu ihr gehört oder gar, dem sie gehört, dessen Geschlecht sie gehört! Da mag man noch soviel offene Wohnplätze unten bei den Siedlungen der Menschen haben: Feindschaft, Mißtrauen, Verleumdung, Ungerechtigkeit, Enttäuschung, können den Menschen von dort wieder vertreiben, das ist der gewöhnliche Lauf der Welt, vielleicht ihr wahres Gesicht (*o we werlt wie tuost du so!*), aber was vermag dann dies alles gegen die Burg! Hier erscheint Zuflucht, Rettung, hier hört die ewige Bedrohung auf, man schließt die Tore, nun gilt das Wort aus dem Götz, mögen sie kommen! Und so wird die Burg plötzlich zu einem Punkte außerhalb der Welt. Alles Getriebe geht um sie herum wie ein Trommelfeuer um den festen Betonunterstand. Es wird sie Mühe kosten, ihn zu nehmen; ihre Waffen reichen nicht aus, diesen Rest der Unabhängigkeit, letzten Gewißheit und des Hohen Mutes eines ganzen Geschlechtes zu vertilgen. Dann ist die feste Burg wie ein Gott, das Psalmwort kehrte sich um. Man birgt sich eine Zeitlang in ihm, bis man strahlend wieder hervorbricht. Doch wehe dem, der keine Burg besitzt, der ins Elend muß, unstet und flüchtig; ein Wild, ein gehetztes Tier wird er sein, bis er irgendwo in der Fremde einen Herrn sich findet.

Aber die ungeheuere Bedeutung der Burg über das Individuum hinaus, das sie bewohnt, und über seine Familie hinaus für die ganze Sippe, für das ganze Geschlecht, so lange es lebt, Jahrhunderte hindurch, ja, je länger es lebt, desto mehr, die finden wir merkwürdigerweise kaum irgendwo herausgestellt, geschweige denn betont. Sie war natürlich schon bei dem uralten Bauerngehöft vorhanden und sie blieb es natürlich noch für das urväterhausratgefüllte Patrizierhaus der Stadt. Aber es muß bei der Stammburg die Vorstellung von ihr als einer ewigen Heimat des immer verjüngten Geschlechts überwältigender und fruchtbarer gewesen sein als irgendwo sonst in der Welt, das Zusammengehörigkeitsgefühl muß fast metaphysische Begründung angenommen haben, und selbst, wenn sie zerstört war, hätte es noch immer ihr Ort, der Berg etwa, auf dem sie stand und der doch denselben Namen trug wie Burg und Geschlecht, auslösen müssen. Gewiß nicht vom Gegensatz unserer Freizügigkeit her hätte man einen Ausdruck solchen Gefühls erwarten dürfen, eher vom Gegensatz zum Leben der freizügigen jüngeren Söhne des Rittertums oder aber vom sippenlosen, bodenentfernten Leben der Diener der Kirche. Daß dem jüngeren, nach fremden Diensten schweifenden Sohn des Rittertums die individuelle Heimlosigkeit unerträglich wurde, wissen wir allein schon von Walther; daß es ihn im Alter einmal zurücktrieb zur überindividuellen Heimat seines Geschlechts, dürfen wir über Bild und Allegorie hinaus wohl seiner berühmten „Elegie“ entnehmen. Wie sehr die Diener der Kirche, meist um diese Zeit ja noch gleichfalls dem Adel entstammend, ihre Heimat in dem Bereiche fanden, dem sie nun dienten, wissen wir nicht. Aber man kann sich die unbewußte Quelle der Kraft und Sicherheit wohl vorstellen, die von der Stammburg in die Glieder ihres Geschlechtes strömte. Walther erwähnt in jenem Gedichte zwar keine Burg, sieht das Beständige und Unveränderte nur im Element ausgerechnet des Wassers, nämlich im ewig gleichen Bett des Flusses seiner Heimat, aber die Kraft, mit der gerade die „Elegie“ sich in ihrer dritten Strophe, in einer bei Walther ganz seltenen Weise, an das eigentliche feste Rittertum ausführlich wendet, mit Beschwörung von Helm, Schild und Schwert, möchte doch vielleicht aus der Heimkehr in den bescheidenen Stammsitz seines kleinen Ministerialengeschlechtes geflossen sein. Es mag sich auch ihm der ritterliche Anblick, wie Hartmann und Wolfram sagen, erneuert haben; wie denn das Erlebnis der Heimatlandschaft ihm gerade für dies Gedicht auch die alte Nibelungenzeile neu geschenkt hat.

Daß sich die Tugenden eines ganzen Geschlechts und seiner einzelnen Glieder in mythischer Weise der heimatlichen Stammburg mitteilen können, daß sich also auch im Bewußtsein jener

Leute eine mystische Einheit von Heimat und Burggeschlecht vollziehen konnte, ersieht man aus den Sprüchen Spervogel-Hergers auf die Burg Steinsberg, als sie nach dem Tode des guten und milden Wernhart an den edlen Stamm der Oetingäre gekommen war. Es heißt darin: *Steinesberg die tugende hat, daz ez sich niemen erben lat wan einen der ouch eren pfligt* (Mfr. 26, 6). Die Burg prüft also das Geschlecht, von dem sie sich nehmen läßt, wie etwa das Roß den Reiter, ehe es sich ihm ganz unterwirft, denn sie ist nur Ehre und Tugend gewöhnt. So hat denn also Herger lange vor Wolfram jenes Steinsberg als eine Art Gralsburg gesehen, denn auch diese wird sich ja nur, samt allem Königtum, das sie bedeutet, von einem Mann in Besitz nehmen lassen, der über sämtliche innerlich-ritterlichen Ehren und Tugenden verfügt. Übrigens gehört Parzival zur Sippe der bisherigen Gralsherrschaft, jedermann weiß, wie stark seinen Dichter der Sippengedanke bewegt, und so ist wohl auch hier damit dem Gefühl der Zusammengehörigkeit von Burg und Geschlecht Genüge getan.

Daß sich alsbald alles Sorgengefühl für Ehre und Sicherheit der ritterlichen Sippe zu der Sagengestalt der umgehenden Ahnfrau verdichten konnte, daß der Stolz und das adlige rechenschaftsbedürftige Abkunftsgefühl später die Ahnengalerie des Rittersaales schaffen wird, können wir sicher begreifen. Aus dem deutschen Volkssagenschatz ist die Ritterburg nicht wegzudenken, je weniger, je mehr die einzelne in Trümmer sank oder gar völlig verschwand. Hier wie auf vielen anderen Gebieten klingt das Rittertum noch Jahrhunderte nach.

IV.
SCHWERT UND SPEER, SCHWERTLEITE UND TURNIER.

Speer und Schwert sind die adligen Angriffswaffen des Ritters zur staufischen Zeit, das lange zweischneidige Hieb- und Reiterschwert zum Schlagen und die schwere Lanze aus Holz und Eisen zum Stoßen und Stechen. ,,Stechen und Schlagen", ,,Stich und Schlag" zusammen, aber mit der strengen Verteilung auf Speer und Schwert, bedeutet für den ehrlichen Ritter das Kämpfen schlechthin, den Inbegriff des ritterlich-adligen Kampfes (Alex. 4576, Erec 2530, 2604, Iwein 3738, 7204). Ritter *ze sper unde ze swerte* zu sein, bedeutet die erwünschte kämpferische Vollkommenheit (Gregor 1988); wer beides, zu stechen und zu schlagen versteht, ist *nach ritterlicher saelikheit* bereitet (Lanz. 2616), hat den *pris ze beiden siten*. Wie das Schwert in der Schwertleite seine geweihteste Erscheinung erlebt, so der Speer seine höchste im Turnier. Helm, Schild und Harnisch, das weiche schmiegsame *isengewant*, sind des Ritters Schutzwaffen. Alles, was über dies edle Bild der Bewaffnung hinausgeht, gleitet für den Begriff des Adlig-Ritterlichen auf ewig seitdem hinab ins Gemeine; etwa Pfeil und Bogen, Axt, Keule, Schleuder, Messer und Dolch tragen für den ehrlichen Kampf einen niedrigen, unschönen und nicht ritterlichen Zug an sich. Wir bemerken mit Erstaunen die alte Erbhaftigkeit dieser Haltung schon aus dem frühgermanischen Heldenlied: die Saga kennt den Gebrauch der Axt, aber das Hildebrandslied und seinesgleichen kennt nur Speer und Schwert.

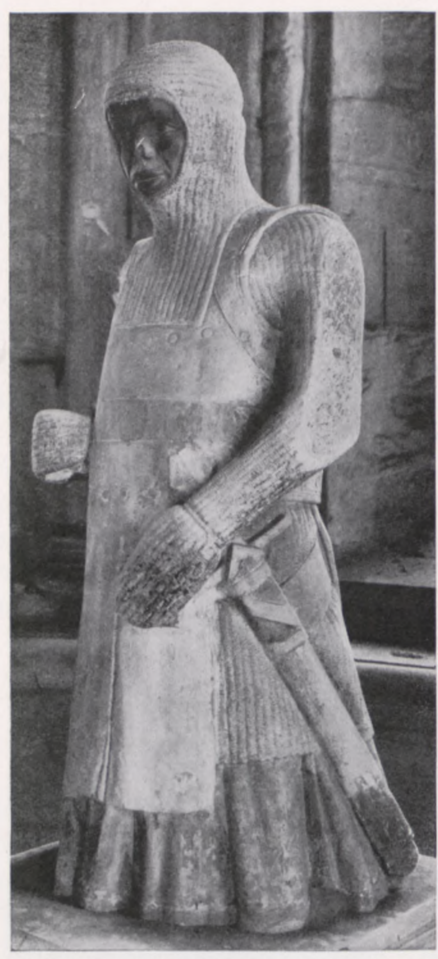
Man wird nicht sagen können, daß das Rittertum von dem Gefühl der Würde seines Schildesamts und seiner Schwertesehre nicht durchglüht gewesen sei. Seine Dichter verliehen diesem Gefühl schöne Worte, das Fest der Schwertleite bei uns, des Ritterschlages in Frankreich war davon durchseelt. Schildesamt ist so hoch, sagt Wolfram im ,,Parzival" (612), daß ein rechter Ritter von keinem Spott erreicht werden kann, und man wird zugeben, daß dieser Satz geeignet ist, eine Brücke von Parzival bis hin zu Don Quixote zu schlagen, beiden gibt er ihre schöne unerreichbare Sicherheit — in der alten wie in der veränderten Welt. Nennt



33. Grabstein eines Ritters aus Erbach-Erbach. Schloßmuseum, Kapelle. Um 1250.

Walther an einer der ritterlichsten Stellen, die sich in seinen Gedichten finden (125, 2), die Helme licht, die Ringpanzer hart, die Schilde fest, so wendet er an die Schwerter das Wort geweiht. Ritters Namen und Segen werden erteilt, sagt der Meißner (MSH. III, 107b), um Gotteskämpfer zu machen, die durchseelt sind vom Willen zur Ehre und allen Tugenden; Sinn und tiefe Verpflichtung der Schwertleite stellt er schön damit heraus. Bei der Schwertleite in ‚Mai und Beaflor' (83,32) spricht der Bischof im Münster nach der Messe darüber, wie hoch und heilbaere Ritters Leben sei und was rechter Ritterdienst bedeute, alsdann segnet er den hundert jungen Schildgesellen die Schwerter; nun sind sie „geweiht". Rudolf von Ems nennt im ‚Wilhelm von Orlens' (5611) Ritters Namen die höchste Würde, die die Welt trägt. Heiligen Abend nennt er das Fest, an dem man den Knechten die Schwerter segnet. Fortan ist das Schwert der jungen Schwertdegen liebster Schildgeselle. Als der gefangene Ritter im ‚Wigalois' seine Hände frei bekommt (6513), ist der erste Griff nach seinem Schwert, er küßt es, redet es an wie einen Freund, sagt daß er nun nicht mehr zu klagen brauche und schwört auf seinen Knauf neues Rittertum. Er ist einer Schwertesreligion damit ganz nahe, er weiht sich selbst an dem wiedergewonnenen Geweihten.

„Schwert ist ein ritterlich Gewand", heißt es sogar im Rolandslied (5576). In der Tat war das Schwert die ganz besondere Waffe des Rittertums; oft genug heißt es *daz wafen* schlechthin. Ritter und Schwert sind eine untrennbare Erscheinung, die noch die Plastik der Grabplatten festhält. Ja, das Schwert hat seine Geschichte auch jenseits der Person des Ritters, der es gerade trägt; es verbindet als Erbstück Generation mit Generation; es wird selbst zu einem lebendigen Wesen und bekommt seinen Namen — wiederum seit altgermanischer Zeit. Zu den Namen der alten Heldenschwerter: Balmung, Eckesachs, Mimming, Nagelring, Waske usw., die durchaus noch im höfischen Epos lebendig sind (Eneid 5691), kommt der Name von Rolands Schwert Durindarte, von König Artus Schwert Escalibor. Das Schwert kann symbolisch ganze Romane begleiten: so im Nibelungenlied, so im ‚Parzival', es hat seine symbolische Bedeutung bei der Gerichtsbarkeit, beim germanischen und zugleich höfischen Motiv vom keuschen Beilager (Tristan, Wolfdietrich), denn mystische Kräfte sind in ihm wach und es verleiht sie. Das so klassisch einfache und unkomplizierte Instrument besteht doch wie ein Lebewesen aus mehreren Gliedern, die ihre Bezeichnungen führen: Ecke heißt seine Schneide, der *valz* oder die *valze* sein Mittelteil, möglicherweise mit der Blutrinne auf dem Blatt, *ort* heißt seine Spitze, *diu helze* oder *daz gehilze* sein Griff und *knopf* sein Knauf. Schärfe, Härte und Stärke sind seine vielgelobten Tugenden. Man prüft es an Gesinnung und Gliedern, nach innen und außen wie nur höchstens noch das Roß. Als der junge Rennewart endlich zum Schwerte griff (Will. 430), wirbelte er es in der Hand, lobte ihm *valzè* und *ekken*, sprach: „Meine Stange war mir manchmal recht schwer, du aber bist leicht und streitbar." Es bekommt Verzierungen wie Helm oder Schild, *mal* heißen diese; eingelegt, tauschiert, graviert zeugen sie von der verehrenden Liebe zu dieser Waffe. Klerikern und Bauern sind die Schwerter verboten, tragen sie es, so werden sie doch damit keine Ritter (Helbling VIII, 399). Der Ritter trägt es am Gürtel, der Schwertfessel, um den Leib an der linken Hüfte; legt er es ab, so wird die Schwertfessel sorgfältig um die Scheide gebunden. Man zückt, man hebt, man wirbelt das Schwert



34. Ritter im Kettenpanzer. Hl. Mauritius. Magdeburg, Dom.

(*wirft ez umbe*), um damit zu schlagen; Stich oder Stoß mit dem Schwert ist ungewöhnlich, unritterlich, verbrecherisch. Die uralte Haltung des Helden, das nackte Schwert beim Sitzen über die Knie gelegt zu halten (Grimnismal; Egilss. c. 55), taucht an berühmter Stelle im Nibelungenlied wieder auf: *wie er niht gen ir ufstuont*. Hier eben funkelt es mit dem grünen Knauf wie ein Lebewesen die Rächerin an. Spruchbänder (*brieve*) mit Zaubersegeninhalt werden, wie einem magischen Wesen, dem Schwert umgewunden (Wigalois 4427, 7335). Inschriften bekommt es, seine mystischen Kräfte noch zu erhöhen: *in nomine domini*, später *ave Maria* oder *ich dien;* man kennt ein Düsseldorfer Schwert mit lateinischen Versen aus Wipos Proverbia, die die Falschheit verwerfen und die Freigebigkeit feiern; vgl. auch Parz. 490 und 253, Virginal 37, 10. Rudolf von Ems hat für das Schwert des Reichsschenken Konrad von Winterstetten, Vertrauten Friedrichs II., Erziehers Heinrichs VII., Mäcens der Dichter und Großvaters des Minnesingers Ulrich von Winterstetten, folgende hochgemute Schwertinschrift verfaßt: *Kuonrat, vil werder schenke / von Winterstetten hochgemuot, / hie bi du min gedenke: / la ganz deheinen isenhuot*! Entweder spricht hier die Hohe Minnedame und erinnert den Schenken an den Frauendienst oder aber es spricht das Schwert selbst. Doch, ob Dame oder Schwert spricht, die Wirkung ist auf den Ritter dieselbe: er wird in seiner Standesehre in gleicher Weise durch sie wie durch es berührt. Zwischen Stand und Waffe besteht allenthalben jene veredelnde Adhäsion, die den Kleriker wie den Bauer ausschließt. Ein Deutschordensritter hat diese untrennbare Einheit zum Vergleich mit dem Höchsten gebraucht, was er überhaupt kennt: er sagt, ohne die starke Zuversicht sei der Besitz aller Tugenden ein Ärgernis vor Gott, sei wie ein Ritter ohne Schwert (Langenstein, Martina 51 b 35).

Die Umgürtung mit dem Schwert konnte also sehr wohl zum Mittelpunkte jener einfachen Hauptzeremonie werden, die den jungen Mann im staufischen Deutschland zum Ritter machte und die eben deshalb Schwertleite (Schwertführung) hieß. Sie war etwas völlig anderes als der französische Ritterschlag (*la colée*), man muß durchaus zwischen diesen beiden Zeremonien unterscheiden. Das mystische Bad des Knappen am Abend vorher, die Nachtwache vor der Feier (die Sporenwache) und dann bei der Feier selbst der Ritterschlag, zwei- oder dreimal feierlich zwischen die Schultern erteilt, sind französische Sitte und waren zu staufischer Zeit in Deutschland nicht da. Vor 1300 werden Bad und Nachtwache bei uns nicht erwähnt; Bad und Nachtwache der 500 Knappen des Wunderschlosses vor ihrer Ritterweihe (Chrestiens 10528ff.) übergeht Wolfram stillschweigend. Gottfried beseitigt aus Tristans Schwertleite den Ritterschlag der französischen Quelle. Und so verfahren auch die übrigen staufischen Dichter gegenüber ihren französischen Quellen, man sieht, wie sie damit ihre kulturgeschichtliche Urkundlichkeit erweisen, wenigstens in den Dingen, die das Rittertum unmittelbar betreffen, wie es, wenn Ritter für Ritter dichten, anders nicht eben gut möglich ist. Das erste unanfechtbare Zeugnis für den Ritterschlag auch in Deutschland steht erst beim Suchenwirt hoch im 14. Jahrhundert. Daß sich diese Sitte nun auch bei uns seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts verbreitete, scheint mit Kaiser Karl IV. zusammenzuhängen, der am französischen Hofe erzogen war. Die Schwertleite, die Barbarossa Pfingsten 1184 auf dem großen Mainzer Hoftag vor den Augen des Abendlandes für seine Söhne veranstaltete, zeigte keinerlei Spur von französischen Einflüssen. Und gerade sie ist doch der eigentliche Beginn unserer hochhöfischen Kultur.

Wehrhaftmachung und Empfang der Ritterwürde durch die Schwertleite, d. h. durch die Umgürtung mit dem Schwert, sind eins. Wir glauben, daß diese ritterliche Hauptzeremonie

der staufischen Zeit mit ihren einfachen Formen die altgermanische Wehrhaftmachung, wie sie Tacitus cap. 13 beschreibt, unmittelbar fortsetzt. Nur ist sie jetzt natürlich Symbol der Würde des berittenen Kriegerstandes allein, nicht mehr der Freien überhaupt, d. h. sie kommt nun nicht mehr allen Freien und Gemeinfreien bei Erreichung des Waffenalters, sondern allein den Ritterlichen bei Aufnahme in den Stand zu. „Das ist, was später Schwertleite heißt", sagte schon Jacob Grimm (RA. I, 400) von dieser germanischen Wehrhaftmachung. Man darf sagen, die Forschung ist heute grundsätzlich dahin zurückgekehrt. Es scheint uns nur, als sei die Verbindung dieser Erkenntnis mit anderen entsprechenden Tatsachen noch nicht genügend gezogen und als seien aus all dem für das staufische Rittertum noch nicht die notwendigen Folgerungen gezogen.

Arma sumere nennt Tacitus das, was dann bei den staufischen Dichtern *swert nemen* oder *swert leiten* heißt. Tacitus sagt, diese Waffennahme erfolge erst bei Erklärung der Wehrhaftigkeit des Jünglings in öffentlicher Versammlung. Dann schmücke ihn einer der Fürsten oder der Vater oder ein Verwandter mit Schild und Speer. Solches, sagt er, entspräche in Germanien dem Anlegen der Toga bei den Römern, das sei der erste Ehrenschmuck des Jünglings; sei er bisher ein Glied der Familie gewesen, so gehöre er nun der Öffentlichkeit an. — Diese Sätze gelten im Grunde auch für die staufische Schwertleite. Beide Zeremonien drücken aus, daß der Jüngling nun mannbar, mündig, alt genug sei, selbständig zu werden, aufzubrechen ins eigene Leben, zu heiraten usw. Hat auch die zeremoniell bevorzugte Waffe gewechselt, von Schild und Speer zum Schwert: gemeint und übergeben wurden im Grunde natürlich beidemal alle drei, Schild und Speer werden neben dem Schwert auch bei der staufischen Schwertleite noch zuweilen erwähnt, so von Gottfried an klassischer Stelle im 'Tristan' (5015ff.). Fürst, Vater, Verwandter (etwa Oheim) sind auch jetzt noch die Veranstalter der Feier, die Würde und Waffe erteilen. Auch dem heidnischen Fürsten, dem Amiral von Babylon, wird für den jungen Flore und seine hundert Schwertdegen (7510) diese den staufischen Dichtern selbstverständlich erscheinende Rolle übertragen; Wilhelm von Orlens kehrt eigens aus England heim, um aus Vaters Händen die Ritterwürde zu empfangen (Rudolf von Ems 5595); Marke, der dem jungen Tristan die Schwertleite bereitet, ist ja sein Oheim. Und das Wort vom Glied der Öffentlichkeit (*pars reipublicae*), welches der junge Mann nach Tacitus nunmehr geworden ist, drückt später das Kleine Kaiserrecht so aus: *der ritter ist ein uzerwelter helt des keisers* (III, 4). Auch die Schwertleite ist gewöhnlich noch ein Augenblick aus der friedlichen Laufbahn des normalen, nunmehr öffentlichen Lebens wie die Wehrhaftigkeit bei Tacitus, Schwertleiten im Felde sind eine seltene Ausnahme für unsere Zeit. Oft folgt die Heirat unmittelbar. Einzelweihen kommen vor neben der Verleihung an mehrere oder gar an viele Schwertdegen zugleich. Der junge Fürst bekommt natürlich seine Schildgesellen oder Schwertgenossen in die Feier mit, er bekommt gewissermaßen eine ganze Gefolgschaft in die Feier und über sie hinaus. Auch Tacitus spricht im Atemzuge des gleichen 13. Kapitels von der Wehrhaftmachung und der Gefolgschaft im Germanischen.

Gerade der Dichter, der am wenigsten militärisch-ritterlich gesonnen ist, der lieber seinen berühmt gewordenen zeitgenössischen Literaturbericht an die Stelle von Tristans Schwertleite setzt, Gottfried von Straßburg, zeichnet uns diese staufische Zeremonie dennoch am schönsten und klarsten in all ihren einfachen Teilen hin. Er erwähnt kurz die Messe im Münster und die Erteilung des gewohnten Segens. Dann übernimmt der Oheim den Neffen, gürtet ihm Schwert und Sporen an, sagt: „Jetzt ist dein Schwert gesegnet, jetzt bist du Ritter geworden, bedenke nun auch die ritterliche Ehre, deinen Stand, deine Person, deine Geburt, deinen Adel, sei

demütig, ohne Falsch (vgl. oben den Vers aus Wipo!), wohl erzogen, den Armen gütig, den Mächtigen gegenüber hochgesinnt, halte dein Äußeres schön, ehre und liebe die Frauen, sei freigebig (Wipo!) und treu, unverdrossen dies immer wieder von neuem! Kein Gold und kein Pelzrock steht dem Speer und dem Schild so gut wie Treue und Freigebigkeit." Damit übergab Marke dem Neffen den Schild, küßte ihn und sprach: „Fahre nun hin, Gott gebe dir Heil zu deinem Rittertum, sei immer höfisch und frohgesinnt!" Dann handelte Tristan an seinen Schildgesellen genau so wie eben der Oheim an ihm, er gab ihnen jetzt Schwert, Sporen und Schild, er schärfte ihnen die Tugenden der Demut, Treue und Freigebigkeit ein. Und darauf folgte der Buhurt.

Wir erkennen hier auch klar den religiösen Teil der Zeremonie, bestehend aus Messe und Schwertsegen. Er geht der eigentlichen Bekleidung mit den Waffen voraus. So finden wir Münster und Messe auch in den Schwertleiten des Nibelungenlieds, im 'Wigalois', im 'Guten Gerhard', im 'Wilhelm von Orlens', im 'Wilhelm von Wenden'. Im 'Tandarois' singt der Bischof ein sehr schönes Amt und segnet das Schwert (2040). So auch im „Garel" (9950ff.); hier wird gesagt, daß den Rittern ihr Recht geschah, indem man ihre Schwerter segnete. Selbst vom heidnischen Amiral von Babylon wird im „Flore" erzählt, daß er den Schwertdegen allen die Schwerter segnen ließ (7510ff.).

Er wird nicht immer erwähnt, dieser kirchliche Teil, namentlich nicht in den älteren Quellen der staufischen Zeit. „König Rother" zum Beispiel erwähnt die Messe bei Pippins Schwertleite nicht. Es fragt sich, wie alt sie hier ist. Nun haben bekanntlich die jüngeren Quellen überhaupt oft den Vorzug, Dinge mitzuteilen, die auch für die älteren stillschweigend selbstverständlich und als nicht so wichtig einfach mit inbegriffen waren. Indessen, die Messe an sich wird hier kaum viel älter sein als die staufische Zeit, vielleicht Neuerung der Mainzer Schwertleite von 1184, damit sich das festliche Gepräge und Gepränge größer und weihevoller gestalte. Die Einbeziehung der Messe war wohl erst möglich, als die Gefahr einer völligen Verkirchlichung absolut nicht mehr bestand, als sie, ohne der weltlichen Bestimmung zu schaden, ein schöner zusätzlicher Ausdruck der frommen Gesinnung werden konnte, die über der ganzen Handlung lag und die bisher vielleicht der Schwertsegen allein zum Ausdruck brachte. Wir glauben, daß schon in Germanien die Feier der Wehrhaftmachung nicht ohne die Einbeziehung des Religiösen geschah, obwohl sie nirgends erwähnt ist. Eine Art heidnischen Waffensegen hat es wie in der Schrift so gewiß auch in Worten gegeben. Wir wissen von dem Siegrunenzauber auf Schwertern (Sigrdrifumal 6), von dem Zauber heiliger Zeichen und magischer Runeninschriften auf Speerblättern und Speerschäften, was alles schon den germanischen Waffen Angriffskraft und Segen verlieh. Dann ist der Schwertsegen in der Messe nichts anderes als die christliche Fortsetzung davon, die Form war neu, aber Wesen und Inhalt uralt. In staufischer Zeit kann der Bruder Wernher fragen, wer denn stets Ritterschaft halte, wenn man die Schwerter nicht segnete zu Schirm der Witwen und Waisen. Und von diesem Segen, der zugleich die ritterlichen Pflichten einschließt, Witwen und Waisen zu schirmen, Gott und den Frauen zu dienen mit ritterlichem Werk im Kampf, spricht Wolfram im 'Willehalm' in schönen Worten: *ein ieslich ritters ere gedenke, als in nu lere, do er daz swert empfieng, ein segen!* Dieser Segen soll im guten Ritter klingen sein Leben lang. Magie hatte sich eben zu wirklicher Frömmigkeit vertieft, entsprechend der hohen Kulturlage dieser ritterlichen Zeit.

Dann erfolgt die eigentliche Schwertleite. Sie besteht in der Umgürtung mit dem Schwert. *Swert nemen, empfangen, geben, leiten, umgürten, umbinden* bedeutet *ritter werden, ze ritter machen, schildesamt gewinnen, ritters namen gewinnen.* Das ist die ebenso stolze wie einfache Terminologie, bezeichnend eine Symbolik tiefsten Gehalts. Der junge Pippin im „König Rother" gürtet sich selbst das Schwert um vor seinem Vater, der es ihm (nach der Segnung) offenbar übergab; ebenso auch der junge Wigalois, dem es sein Vater Gawein zuvor gegeben. In anderen Fällen nahm wohl der Vater oder der Fürst oder der Verwandte die Umgürtung selber vor, so wohl Barbarossa 1184, so Marke. Die Nachricht, daß Ludwig der Fromme 791 von seinem Vater *ense accinctus* worden sei, daß er selbst seinen Sohn Karl 837 *ense cinxit,*

leitet weit zurück. Auch dabei werden Segensworte und gute Lehren gefallen sein. Die Schwertfessel, das *cingulum militare,* wird um die Hüften gelegt, *gürten* ist dafür das deutsche Zeitwort schon im Hildebrandslied. Knappen und Kaufleute führen das Schwert höchstens am Sattel. Und so ward dieser Gürtel also ein Standeszeichen, wie *miles* eine Standesbezeichnung wurde, schon von Barbarossa an. Goldene Sporen scheinen besonders rittergemäß gewesen zu sein, mindestens in der späteren Zeit. Aber daß es den Degen ziert, wenn hier oder da ein goldenes Zierstück an ihm erglänzt, wissen wir schon aus dem altenglischen Finnsburgfragment, und die *milites auro nitidi* kennen wir schon aus der Vita Brunonis (cap. 30, SS. 4). Buhurt, Turnier und Tafel, oft durch Tage hindurch fortgesetzt, beenden die Feier. Pfingsten war ein besonders beliebter Termin, auch die Sonnenwende. Es wird gelegentlich erwähnt, daß die jungen Schwertgesellen an diesem Feste gleiche Kleidung trugen. Es ist natürlich nicht so, daß der junge Mann nun zum ersten Male in seinem Leben Waffen in die Hand bekommt. Waffenführung muß er schon vorher gelernt haben, muß er auch am Abend vorher durch ein Turnier erweisen, und diese Aufnahme bildet den Abschluß der Lehrzeit des nunmehr Wehr- und Waffenfähigen, die in den nachfolgenden Buhurden und Turnieren den Erfolg nochmal erbringt. Es kann bei der alten Wehrhaftmachung nicht anders gewesen sein. Jeder Ritterbürtige konnte nunmehr diese Weihe erhalten und auch der allerhöchste Adel unterwarf sich ihr, so die Kaisersöhne 1184. Aber nur etwa wegen der Blondheit des Haares oder nur wegen der schönen Tanzkunst, wie ein spätes Fastnachtspiel des 15. Jahrhunderts spottet, erfolgte sie natürlich nicht in den guten Tagen der staufischen Zeit.

Wir kommen auf den Unterschied zwischen Schwertleite und Ritterschlag zurück und meinen, wenn in dieser so wichtigen und feierlichen Hauptzeremonie des Rittertums die eigene angestammte Linie ohne das geringste Abweichen nach dem Französischen hin behauptet werden konnte, so erweist sich darin die relativ große Selbständigkeit der staufischen Ritterkultur in den eigentlichen Tiefen ihres Wesens. Wir werden uns wohl daran gewöhnen müssen, das staufische Rittertum stärker als bisher im Zusammenhang mit dem Germanentum zu sehen seiner eigentümlichen geschichtlichen Erscheinung zufolge. Nur so erklärt sich ja auch das Fort- und Wiederaufleben alter Dichtungsgebiete in staufischer Zeit, alter Stoffe wie Gattungen, wovon wir sprechen werden. Das deutsche Rittertum erwuchs neben dem verwandten französischen aus dem gleichen Urgrund herauf, und wir haben diesen Urgrund im germa-



35. Schmieden eines Helmes. Vor dem Amboß ein Kettenpanzer. Aus der Handschrift von Heinrich von Veldekes Eneid in der Preußischen Staatsbibliothek, Berlin.

nischen Gefolgschaftswesen längst kennen gelernt; gewiß erwuchsen sie nicht ohne starken Zusammenhang untereinander. Aber daß das deutsche Rittertum unter einem radikalen oder gar überwältigendem Einfluß des französischen gestanden habe, der über das bloße Modische hinausging, ist ein Vorurteil. Es scheint uns sogar auffallend selbständig geblieben, in seinen eigenen Bahnen und in den Wurzeln seines Wesens unberührt von der Mode. Nicht nur die Schwertleite ist dafür Merkmal.

Erstes Hauptziel des Angriffs, sowohl des Schwertschlags wie des Speerstoßes, ist unter den Schutzwaffen, die nun dem jungen Ritter zu Recht gehören, immer der Helm, den die Dichter auch Stahlhut, Eisenhut, Helmhut nennen. So wird denn nach der Vervollkommnung gerade dieser Schutzwaffe fortwährend gestrebt und mehrere Formen gehen darum in unserer Zeit nebeneinander her oder lösen einander ab: spitze und rundgewölbte, die beide das Gesicht zunächst freilassen und sich deshalb alsbald durch das Nasenband oder durch die *vinteile*, den Schutz für die untere Gesichtshälfte, und die *barbiere*, den Schutz für die obere Gesichtshälfte, ergänzen müssen (zusammen eine Art Visier), bis der flache Topfhelm bald nach 1200 erscheint mit der festen Gesichtsmaske und dem Augenschlitz darin, freilich um alsbald seine Form durch Wölbung, Zuspitzung, Verjüngung nach oben hin aufs neue zu ändern. Erst wenn die Ritter „unter dem Helme stehn" oder so sich begegnen, sind sie kampffertig, kampfbereit; abgenommener Helm ist Friedenszeichen. Trifft man auf Frauen, so ist die erste Geste der höfischen Entwaffnung die Abnahme des Helms (Wigalois 409). Die Dichter kennen die schöne, oft unvergeßliche Wirkung dieser Helmabnahme und sprechen gelegentlich von dem Augenblick, wenn dann der lichte Schein des Antlitzes durch *isers rame* bricht (Parz. 256). Unter dem Helm trägt der Ritter das *hersenier*, eine Art Panzerkappe, die den Ketten-, Maschen-, Ringharnisch über Hals und Kopf fortsetzt, aber das Gesicht völlig frei läßt. Die Form des Helms ist also denkbar einfach in unserer Zeit, aber der glänzende oder gar vergoldete, oft farbig bemalte leuchtet doch weithin in die Landschaft. Und etwa so wie sich der Harnisch mit dem Waffenrock schmückt, den der Ritter darüber trägt, so beginnt bald nach 1200 — man glaubt, daß sie bei Wolfram zuerst begegnet — der Helm (wohl der Topfhelm zumeist) mit der *Zimier* sich zu schmücken, d. h. mit einem plastischen Schmuck aus symbolischen Tieren und anderen Figuren, die Abzeichen sind; Federschmuck ist sehr häufig daran. Dadurch schließt sich die Gesamterscheinung des Ritters, gerade beim Topfhelm, künstlerisch wundervoll nach oben ab. Der Helm wird auf- und abgebunden, mit Schnüren, Riemen, Ketten, an der Rüstung in der Gegend des oberen Halses oder unteren Kinnes. Eben diese Stelle ist es, die sich der gegnerische Speer am liebsten zum Stoße oder Stiche aussucht, um entweder mit zertrennten Schnüren den Helm zunächst einmal zu entführen oder den ganzen Mann hinters Roß zu stürzen oder beides zugleich zu erreichen: *hin reit der helm. hie lac der man* Parz. 797, vgl. noch Iwein 5334, Ulrich von Lichtenstein 261, 9. Helm und Zimier sind ein Begriff, der das Rittertum besonders bedeutet. Und wenn der Marner dem Ritter sagen will, daß er sein Rittertum im Tode hinterlassen müsse, so ruft er ihm zu (XV, 19b, Strauch S. 136), daß ihm weder Zimier noch Helm nachfolge, sondern daß sich beides der staubige Sand der Erde nehme: ein oft geschautes Bild vom Turnier ist hier wirkungsvoll auf den Tod übertragen, beidemal rollt der ritterliche Stolz im stiebenden Staub. Auch Helme können Namen führen: Dietrichs Helm heißt Hildegrim, Rolands Venerant, Wittichs Lymme. Ein berühmter Helm kann ein besonders begehrtes Beutestück sein. Für das große Turnier im „Biterolf" hatte sich der junge Nantwin Wittichs Helm und Schwert zur Beute erwählt, er wußte nicht, daß diesmal das Beutemachen *durch vride* ausgeschlossen war und daß Wittich eher Lamparten, die Lombardei, hergeben würde als Helm und Schwert (8520).

Der Schild ist das zweite Hauptziel des feindlichen Speers, im Fußkampf auch des feindlichen Schwertes; er ist einer der Hauptleidtragenden des Kampfes; zerhauener Schild, zerschrotener Waffenrock sind das untrügliche Zeichen des soeben stattgefundenen Streits (Wigalois 3348), seine Teile, Gespenge, Steine, Holzsplitter liegen zerstreut im Grase umher. Er besteht aus nicht allzu schwerem, lederüberzogenem, buntbemaltem Lindenholz, bildet ein längliches Dreieck, oben ausgerundet, unten spitz. Rand und Buckel, mit vier Nägeln in der Mitte befestigt, sind aus Metall, womöglich veredelt, Steine und Zierrat schmücken dieses Metall, metallene Spangen ziehen sich zur Verstärkung vom Buckel zum Rand, der Buckel ist der äußere verstärkte Schutz jener Stelle, auf deren Innenseite die Hand den Schildriemen hält. Rand und Buckel können infolge ihrer Wichtigkeit schlechthin den Schild bezeichnen. Schildfessel ist der lange Riemen über den Schultern, der den Schild auch dann beim Manne hält, wenn die Hand ihn verliert; an ihm kann man den Schild höher rücken oder gar über den Rücken werfen, um zweihändig das Schwert zu schwingen (Erec 855, Nibel. 1989) oder bei der Flucht den Rücken zu decken (Nibel. 2307). Den Schild schön und

kunstgerecht mit der linken Hand zu halten, daß er nicht schief und liederlich baumelt, als hinge er etwa an einer Wand (Parz. 173, Windsb. 20), ihn für den Kampf so vor sich zu nehmen, daß er vom Knie ab, auf welches er sich stützt, dem Reitenden Leib und Brust schirmt bis an den oberen Hals, wo der Helm beginnt (Wigalois 3527, 3940; Ulrich von Lichtenstein 173, 32; Heinr. v. Freib. Trist. 1700, Biterolf 10531), mit ihm den Stoß des Speeres zu parieren, mit einem Worte „sich ritterlich unterm Schilde" zu zeigen, wie Reinmar von Zweter in seiner 'Schule der Minne' sagt (31), das macht einen wesentlichen Teil der militärischen Erziehung des jungen Ritters aus. Auch der Schild bezeichnet oft genug den Ritter und das Rittertum selbst; berührt man einen der an den Zelten aufgehängten Schilde, so ist sein Herr zum Kampf aufgerufen (Lanz. 5496, 6350), denn der Schild ist der Mann, dessen Amt ein Schildesamt ist, und er ist der Hauptträger seines Wappens, wodurch er eine ungeheuere symbolische Bedeutung erhält.



36. Ritter mit Schild. (Dietrich.) Stifterbild aus dem Dom zu Naumburg.

Den Harnisch oder die Ringe, die Brünne schließlich stelle man sich nicht vor als ein starres Plattensystem wie später zu Dürers Zeiten, nicht als einen Krebspanzer, sondern als ein Eisengewand, ein luftdurchlässiges, schmiegsames, fügsames Maschen-, Schuppen-, Kettenringkleid oder gar nur als eine metallbesetzte Lederbrünne. Nach und nach fügt man indessen kleinere Platten über Schultern und Brust, die sich zum Harnisch verhalten wie der Helm zum Hersenier. Natürlich beschlägt, bestaubt und rostet solch Eisengewand sehr leicht, dann muß es im 'Vegefaß' gereinigt werden, bis die Ringe wieder „licht" werden und erglänzen wie Eis oder Schwanenweiß. Legt man es ab, so kann man es begreiflicherweise „schütten" ins grüne Gras oder in den Schild (Wig. 4074, 495). Hersenier, Halsberg oder Halsberge, Eisenhosen heißen seine wichtigsten Teile für Kopf, Leib und Beine. Dieser Harnisch setzt sich vom Reiter fort auf das Pferd, das seine *isnine kovertiure* bekommt (Lanz. 7078). Und es verbindet der Harnisch genau wie Speer, Schwert und Schild das staufische Rittertum mit den frühgermanischen Reitern. Die Ringe zu „zertrennen", daß die Maschen fallen wie Stroh, darauf kommts im Kampf für den Gegner an (Iwein 5380, Lanz. 5313). Diese Ringe sind es auch, durch die die Kühle des Morgens von außen dringt und das sickernde Blut von innen (Nibel. 1849, 1625).

Es gibt Ritterspiele ohne all dieses Gewaffen und Rüstzeug, das doch seinen Träger in Engelweise kleidete, wie die Dichter gern sagen. Ein solches Reiterspiel, bei dem die Reiter, die in zwei Scharen gegeneinander stürmen, keine Rüstung tragen und statt mit Schwertern und Speeren mit Stäben und Schäften schlagen und stechen, ist der *Buhurt*. *Ez waere worden ein turnei, hieten si ir harnasch gehabet*, heißt es einmal bezeichnenderweise (Wigalois 9021). *Poinder* oder *puneiz* heißt der Zusammenprall, bei dem man den

Gegner nicht verfehlen (*failieren*) darf: mit den Speeren zum Stoß, den Schilden zur Abwehr. Seinen ernsteren Charakter bekommt dieser *puneiz* oder *poinder* in der *tjoste* (oder in dem *tjost*), womit nicht ein Reihenkampf, sondern ein Zweikampf, Mann gegen Mann, in voller Rüstung und mit allen Angriffswaffen bezeichnet wird. Zum *poinder* muß das Roß im letzten Augenblick aus dem Galopp in die Karriere gebracht werden (aus dem *walap* in die *rabbine*). Solche Tjoste gibt es im Streit wie im Turnier, welches Gegensätze sind (Parz. 175, 6).

Eben das Turnier ist vor allem einmal wieder eine Erscheinung, die Kampf und Kunst miteinander vereinigt. Man weiß längst, daß das Turnier und die höfische Dichtung geradezu die zwei Hauptleistungsgebiete des abendländischen Rittertums sind. Und nicht nur, indem diese Dichtung so oft, so gern, so ausführlich Turniere schildert, sondern auch dadurch, daß beide Erscheinungen Kunstwerke und höchstgezüchtete Kunstformen sind, beide auch demselben Geiste der Ehre, der Hohen Minne, der Kraft und der Schönheit dienen, gehören sie aufs engste zusammen, fallen sie in die gleiche Blütezeit und entarten gegen Ende des 13. Jahrhunderts hin beide. Wolframs *Vesperie* vor Kanvoleis (Parz. 60—80), das Turnier zwischen Hiunen und Burgunden in der 31. Aventiure des Nibelungenliedes, die Turnierschilderungen Ulrichs von Lichtenstein in seinem „Frauendienst", besonders sein Turnei von Friesach, das große Turnier zwischen Hiunen und Amelungen einerseits, den rheinischen Recken andererseits im 'Biterolf', das Turnier in Konrads von Würzburg „Partonopier" 16349—17362, sowie desselben Dichters „Turnei von Nantheiz" dürften die berühmtesten und klassischsten Beispiele aus der deutschen Dichtung sein. Aber sämtliche Artusepen machen natürlich vom Turnierwesen reichsten Gebrauch. Die Dichter sind durchdrungen vom erzieherischen Wert des Turniers, es verleihe Hurtigkeit, Ehre und Frauenlob (Tirol 29), es sei ritterlich. Wieder ist es so, daß nur diese Dichtungen der künstlerischen Turnierform und ihrem Geist gerecht werden, weil ihre Dichter eben selber Ritter sind. Doch hat gerade der schon bürgerliche Dichter Konrad von Würzburg, freilich ganz noch dem idealen Rittertum ergeben, in besagtem „Turnei von Nantheiz" ein Turnier zum alleinigen Gegenstand einer Dichtung gemacht und damit übrigens die Wappen- und Heroldsdichtung in deutscher Sprache eingeführt. Die historischen Nachrichten aus geistlicher Feder besitzen jedoch den Vorzug, gelegentlich tiefer hinab in den Ursprung und die Geschichte dieser Erscheinung zu führen.

Das Turnier ist das künstlerische Abbild einer Reiterschlacht bis in die großen Ausmaße hinein. Bis zu 4000 Reitern, in zwei gleiche Geschwader geteilt, sind auf dem Plane; *houbetliute* befehligen sie. Schar steht gegen Schar; den Genossen Hilfe zu bringen, ist erlaubt. Die klassische Kunstform des Turniers in seiner edelsten Artung ist also ein kunstgemäßes Kampfspiel zweier Reiterparteien, mit genauen Regeln des Kampfes. Ob die Waffen wirklich ungefährlich, stumpf gemacht sind, auf diese Frage geben unsere Dichter gar keine Antwort außer an zwei Stellen im „Partonopier" (15105ff.) und im „Jüngeren Titurel" (2190), die für Stumpfheit bei den deutschen Rittern sprechen. Die vielen Unglücksfälle, von denen mindestens einer in die klassische Dichtung gehoben wurde (im Moriz von Craun), sprechen eigentlich gegen die gestumpften Waffen. Geschwaderritte, Einzelritte, Speerstöße, Deckungen mit dem Schild, Gefangennahme der gestürzten oder entwaffneten Gegner, womöglich unter Schwerthieben, das sind die ins Kunstgemäße, ja Künstlerische erhobenen, ins Anmutige geadelten, möglichst in Ungefährlichkeit gehaltenen Züge des Turniers. Alles geschieht rein um der Ehre willen, womöglich der Beste zu sein, oder im Dienste der Hohen Minnedame, der man die Besiegten zur Meldung zuschickt. Den Sieger erwartet vielleicht ein einfacher Preis, der nicht viel mehr als symbolischen Wert besitzt: ein Sperber, ein Habicht, zwei Windspiele. Das ganze Turnier ist lange Zeit vorher angesagt und im Lande verkündet, es findet in größter Öffentlichkeit

statt. Vorauf ging am Morgen eine Messe, der Vorabend brachte die *Vesperie*, eine Plänkelei, eine Art letzte Probe der Kräfte, der Geschmeidigkeit, der Pferde, der Waffen und der zu erwartenden Gegner und schwieriger noch der Geduld. Die höfischen Frauen, die Knappen, die älteren Ritter, das heißt ein höchst sachverständiges, urteilsfähiges Publikum, die Gesellschaft selbst, bildet die Zuschauer, auf die es ankommt, und die Preisrichter. Die Gefangenen dürfen sich selbstverständlich lösen, die Lösesummen sind vor dem Turnier fest bestimmt worden, damit kein schäbiger Mißbrauch nachher getrieben werden kann. Dann sind die Gefangenen wieder frei samt Roß und Rüstung. Nur Rittern und Knechten, d. h. den Ritterkandidaten, die der Schwertleite entgegensehen, ist die aktive Beteiligung am Turnier erlaubt. Knappen und Nichtritter, alle nichtrittermäßigen Kämpfer sind ausgeschlossen. Das, worauf aller Erfolg im letzten Grunde beruht, ist das kunstgemäßeste, sicherste, gewandteste Reiten, welches Geistesgegenwart und den elegantesten, schlagfertigsten Gebrauch der Waffe, die zwar stoßen und treffen, aber nicht verwunden und verletzen darf, erlaubt, die völlige Beherrschung des Pferdes mit den leisesten unsichtbarsten Hilfen, so, als wäre der Reiter ein Kentaur. Das, was den Stand des Reiters wesentlich ausmacht, das Reiten, und was den germanischen Krieger seit uralter Zeit bedingt, die adlige Dreiheit von Schild, Lanze und Schwert, spielt auch hier seine ausschließliche Rolle. Pfeil und Bogen etwa, Armbrust, Schleudern, gar Pistolen, wenn sie schon erfunden gewesen wären, wären, wie gesagt, undenkbar. Aber zur Beherrschung des Pferdes, der Muskeln, des schnellen Geistes, der Waffen, kommt die Beherrschung des Herzens, damit die „*stiche*“ nicht wirkliche Stiche werden und das Turnier nicht zum Kampfe entbrenne, *zeime strite gedihe*. Freundesstiche dürfen vor Zorn oder Eifer nicht aufgegeben werden (Parz. 78). Ritters Recht muß bewahrt bleiben. Nicht zu verwunden, wenn die Waffen doch scharf waren, dieser Punkt verlangte wohl am allermeisten Geschicklichkeit, Besonnenheit und Verstand. Konrad von Würzburg, der freilich auch den *turnei von Nantheiz* in eine welsche und in eine deutsche Partei einteilt — aber gern teilt sich überhaupt das Turnier nach Landsleuten ein — und der das nationale Moment bewußt ausspielt, schreibt den Franzosen im „Partonopier“ größere Hitzigkeit (und scharfe Turnierwaffen) zu, sagt, daß das französische Turnier gern wirklichen Streitcharakter annehme und die Spielform verlöre. Wird hier ein Zug des Nationalcharakters getroffen? Wenn der englische König — ausgerechnet auch Richard Löwenherz, den Konrad als Hauptmann der deutschen Gruppe feiert — in England seinen Rittern Geld für die Turniererlaubnis abnimmt und aus dem Turnierwesen ein *business* macht, wird damit ein Zug des Nationalcharakters getroffen? Jedenfalls ist von keinem der unzähligen deutschen Fürsten jener Zeit überliefert, daß er die Turnierscheine verkauft hätte. Vor Kanvoleis im „Parzival“ brachte schon die *Vesperie* die ganze Entscheidung, nicht erst ein geduldig erwartetes Turnier: so wurde Parzivals Vater gewissermaßen schon im ersten Gange und absichtslos König von Waleis und Norgals und Gemahl der Herzeloyde, während sein Sohn in anderem Sinn erst beim zweiten Gange zum erwünschten Gralskönigtume gelangt. Wenn Volker in jenem Turnier vor Etzel den hunnischen Frauenritter plötzlich, unhöfisch und absichtlich niedersticht, so schwebt darüber — trotz der Lichtheit des Morgens und der Lichtheit gerade s e i n e s Charakters — schon die dunkle Atmosphäre, aus der blitzartig die brutale Handlung bricht.

Man wird nicht zweifeln, daß Reiterkampfspiele ähnlicher Art schon die frühgermanischen berittenen Gefolgschaften gehabt haben müssen. In der Tat führen einige historische Zeugnisse weit über das staufische Rittertum zurück. Widukind von Corvey erwähnt König Heinrichs I. Kampfspiele und seine Überlegenheit darin, mit der er den anderen Schrecken einjage (1, 39), desgleichen überliefert er von Kaiser Otto I. (2, 36), daß er die Anmut des Reiterspiels zuweilen mit königlichem Anstand übe. Beide Notizen zusammen scheinen

nicht bloße künstlerische Reittouren zu meinen, sondern wirkliches Reiterkampfspiel. Aber schon Nithard (III, 6) überliefert von den jungen Karlsenkeln Ludwig (dem Deutschen) und Karl (dem Kahlen) folgende Nachricht: „Der Übung wegen hielten sie oft Spiele folgender Art ab. Sie trafen sich auf einem besonders erwählten Platze, und während ringsum die Menge zusah, stürzten sich zuerst in gleicher Anzahl ihre Sachsen und Wasken, ihre Austrasier und Brittonen gleichsam wie zum Kampfe in schnellem Anlauf einer über den anderen her. Dann wendete sich die eine Partei im Schutz der Schilde, als suche sie sich vor den verfolgenden Gesellen durch Flucht zu retten; umgedreht bemühten sie sich dann wieder jene, vor denen sie eben noch flohen, in die Flucht zu schlagen; zuletzt stürmten die beiden Könige mit der gesamten Jungmannschaft unter lautem Rufen, mit verhängten Zügeln (*equis emissis*, in der *rabbine*), mit geschwungenen Speeren gegeneinander und verharrten mit wechselnder Flucht bei dem Spiel. Das war ein Schauspiel von Adel und Beherrschung, denn auch nicht einer aus dieser großen und verschiedenstämmigen Menge wagte (was doch sonst unter wenigen und Freunden schon vorkommt), einem anderen eine wirkliche Wunde oder auch nur einen Schimpf anzutun." Man sieht die Gefolgschaften und ihre Führer einerseits, woraus ja das ganze Rittertum seinen Ursprung nimmt, andererseits durchaus die frühe Vorstufe des Turniers: die beiden Parteien als große Reitergeschwader, die Öffentlichkeit, den bestimmten vorher bekannten Platz, die Speerstöße (denn was besagt sonst die Bedeckung mit dem Schilde und die Vermeidung von Wunden ?), übrigens auch das Feldgeschrei, das beim Turnier nicht fehlt, die *rabbine*, den Adel des Ganzen und die große strenge Beherrschung, damit das Turnier nicht „zum Streit gedeihe". Sie ist übrigens nur hier bei diesen jungen Königen erreicht, diese Beherrschung; Nithard weiß, daß sie sonst nicht eben gelingt, und er bezeugt mit dieser Parenthese zugleich die gewohnte Geläufigkeit solcher Spiele. Denn Spiele sind es, noch verglichen mit dem viel ernsteren Turnier der staufischen Zeit, eine Art Mittelding zwischen Buhurt und Turnier, während das staufische Turnier die Reiterkunst zwar beibehält, aber den Kampfcharakter erhöht. Welsche und deutsche Partei, Einteilung nach Landsleuten, hebt sich fast schon so heraus wie später in Konrads Turnei von Nantheiz oder wie die östliche und westliche Gruppe im Nibelungenlied und im 'Biterolf'.

Es wird überliefert, im Chronicon Turonense zum Jahr 1066, daß ein westfränkischer (französischer) Ritter, Gaufridus de Pruliaco (Godefroi de Preuilly), „das Turnier erfunden habe", den *ludus Gallicus*. Er wird vielleicht eine gewisse Rolle beim Ausbau des Reiterspiels zum Kampfspiel innegehabt haben, weshalb, wie wir wohl bemerkt haben, die Terminologie noch stark französisch ist. Die mittellateinische Bezeichnung *torneamentum*, *turneimentum*, von der altfranz. *tournei*, mittelhochdeutsch *der turnei* stammt, wird älter als dieser Gaufridus sein und steht, indem es zu lateinisch *tornare* gehört, sicherlich eben zu dem häufigen Kehren, Drehen und Wenden in Beziehung, welches aus Nithards Bericht in seiner Bedeutung für das Ganze sehr sichtbar wird. Es scheint, daß noch im Mittelhochdeutschen das Zeitwort *turnieren* in der alten Bedeutung des reinen kunstmäßigen Reiterspiels, des künstlerischen Reitens im Spiel gebraucht werden kann, vgl. etwa Tristan 2109, Erec 2469, Biterolf 9002.

Barbarossas Oheim, Bischof Otto von Freising, erwähnt (1, 17 der Gesta Friderici) das erste Turnier auf deutschem Boden. Aber nicht Kaiser Lothar (wie oft zu lesen) hielt es ab bei Würzburg, sondern gerade die staufischen Herzöge Friedrich und Konrad hielten mit ihren Rittern dies *turneimentum* vor den Mauern Würzburgs ab, im Trotze gegen Lothar, der sich in der Stadt befand. Es ist das Jahr 1127. Diese Situation kennt, wie man weiß, ungefähr zur gleichen Zeit, auch die Lucrezianovelle, welche die Kaiserchronik übernahm: die römischen Ritter halten Ritterschaft vor den Mauern Biternes, das sie belagern, und sogleich ergeben sich dadurch bezeichnenderweise bedeutsame Beziehungen zu den höfischen Frauen der belagerten Stadt. Mitte des 12. Jahrhunderts haben die Staufer das Turnier nach Italien verpflanzt, wie sie es mit dem Burgenbau und später auch mit dem Minnesang taten. So kam es, daß das Laterankonzil dreimal, 1139, 1179 und 1193, die ritterlichen Turniere als verabscheuenswerte Handlungen, *detestabiles nundinas*, verwarf, den dabei Verunglückten das christliche Begräbnis verweigerte und den Geistlichen jede Beteiligung verbot. Trotz der „schönen Messe", die aber gewiß keine Tarnung war, sondern wegen der mit dem Turnier verbundenen Gefahren ein souveräner Abschluß mit dem Himmel und ein ehrlicher Ruf um Gottes Hilfe, erkannte die Kirche wohl instinktiv ein zu eigengeistiges Gebilde aus einer gänzlich anderen Welt, den





37. Turnierende Ritter. 38. Ein Ritter empfängt von seiner Dame den Helm.
Aus der großen Heidelberger Liederhandschrift.

Ausdruck eines zu eigenwertigen Bereiches im Turnier, als daß sie sich mit ihm hätte befreunden können. Ähnlich wie ihre Vertreter auch der anderen Schöpfung ritterlicher Kultur, der höfischen Dichtung, mit äußerstem Mißtrauen gegenüber standen (vgl. Thomasin 1079ff.): günstigstenfalls ist sie ihnen eine nicht ernstzunehmende Lügenlektüre für junge Leute. Es hat übrigens immer deutsche Kleriker gegeben, die in beiden Punkten ganz anders dachten, sogar sich eifrig beteiligten . . .

Indem Reitkunst und Speerkampf sein eigentlichstes Wesen ausmachen, dient das Turnier dem Erweis der ritterlichen Geschicklichkeit, ist es zugleich Training auf den Ernstfall. Es ist keine *Vesperie*, der der strenge Kodex und die Ernsthaftigkeit, der Entscheidungscharakter fehlen, und es ist mehr als wirklicher Kampf, weil doch die Waffen nicht verwunden dürfen. Vom Buhurt, der jeden Augenblick überall abgehalten werden kann, unterscheidet es der Waffengebrauch und die vorherige Ansage. Die Tjoste ist nur der Zweikampf an sich, der auch im Turnier sich vielfach entwickelt, dort aber natürlich turniermäßig ausgetragen werden muß. Die Rüstung muß vollständig sein, Wappen und Zimier werden getragen. Das Turnier wird zum Inbegriff des Ritterwesens, so sehr, daß es mit der *milte* formelhaft erscheint: *turnieren unde geben, riten unde geben* erfüllen das Leben des Ritters. *Vil wol von minnen ze singen* ist ihm genau so Pflicht (Armer Heinrich 71) wie zu *turnieren als e*, auch wenn er für Haus und Hof, Kuh und Korn sorgen muß (Iwein 2803). Das Turnier ist eine Schulung wie ein Examen der Knechte, d. h. der Ritterkandidaten vor ihrer Schwertleite schon. Indem der Knecht

turnieren darf, ist er de facto schon Ritter, noch nicht de jure, wie er denn, ohne Recht noch und nur geduldet, auch Ritterschwert schon führt und Ritterroß schon reitet, das Schwert freilich noch nicht am Gürtel, sondern noch am Sattel des Rosses führend (Partonopier 5226ff.). Ulrich turnierte so in einem einzigen Sommer zwölfmal als Knecht. *Durch lernen* geschah solches Turnier für den Knecht, *tirocinium* nennen es deshalb gelegentlich lateinische Autoren. Ein solches Knechtsturnier findet auch am Tage vor der Schwertleite statt.

Rüstung und Roß des Besiegten und Gefangenen gehörten zwar dem Sieger, aber skrupelloses Beutemachen galt nicht als ehrenvoll: die Gefangenen lösen sich aus. Ulrich von Lichtenstein übergeht in seiner großen Schilderung des Turniers von Friesach doch diesen Punkt nicht ganz; die sich auslösen, müssen freilich oft erst *ze den juden varn* (Ulrich 96, 3), um Geld zu holen. Man kämpft nicht eigentlich *umbe guot* oder *gewin*, man kämpft für die erwählte Herrin, die sich zumeist unter den Zuschauern befindet, also im Hohen Minnedienst; ihr Kuß, ihr Ring, ihr Schleier, ihr Ärmel begleitet vielleicht den Ritter. Der Turnei von Nantheiz ist *durch schöene frouwen geleit* (98). Die höfischen Frauen nehmen am Turnierwesen mindestens so großes Interesse wie an der höfischen Dichtung. Gerade auf den hunnischen „Frauenritter" entlädt sich Volkers Wut. Aber höchstes und reinstes Motiv des Turniers ists, wenn es *durch ere* oder *hohen muot* geschieht, vom Gewinn so frei wie von der Galanterie. — Der späte Reinmar von Zweter im 106. Spruch klagt über die Verwilderung des Turniers in Todschlag und Beutelust, er rühmt die edlen Motive von einst: *durch ritters lere, durch hohen muot, durch hübescheit und durch ere;* auch Ulrich (70, 27) zählt die Motive auf. Hartmann im 'Erec' lehnt *turnei uf guotes gewin* demonstrativ ab, nur den *pris* gilt es zu *bejagen* und *ere* (2620, 2751). Als die Söhne Barbarossas Schwert leiteten, 1184 zu Mainz, war das Turnier nur ideal motiviert.

Die Hauptwaffe des Turniers ist also der Speer. Schwertkampf zu Roß bezeichnet Hartmann als *dörperheit* (Iwein 7121), das Schwert gehört zum Fußkampf, die Rosse hätten sonst in erster Linie büßen müssen! Das Schwert erlebt, wovon wir schon sprachen, seinen größten Augenblick, wenn es bei zurückgeworfenem Schild mit beiden Händen geschwungen wird zur letzten Entscheidung (Erec 857, 9233; Eilhart 6048; Lanzelet 2083; Nibel. 1899). Doch kommt es vor, daß beim Turnier ganz zuletzt noch nach einer siegreichen *tjoste*, wenn der besiegte, gestürzte Gegner sich noch allzusehr gegen die Gefangennahme sträubt, mit Schwertschlägen nachgeholfen wird. Das Schwert ist ein Hiebschwert, und der Speer ist eine Stoßwaffe. Geworfen wird mit diesem Reiterspeer nicht mehr; den Wurfger gebrauchen die Ritter nicht mehr, nur die Fußsoldaten im Kampf. Die Gerkämpfe an der Treppe des Saales wirken ungemein archaisch im Nibelungenlied, demgegenüber das vorausgehende Turnier mit Speerstechen vom Pferde sehr modern anmutet. — Der junge Gregor bei Hartmann schildert dem Abt sehr genau, auf welche Künste es im Turniere ankommt (1584ff.): Die Beine, namentlich, wenn es aus dem *walap* in die *rabbine* geht, in den Bügeln weit nach vorn neben der Mähne hingestreckt zu halten, also den Oberkörper im Bocksattel offenbar weit zurückgelehnt, scheinbar ohne jede körperliche Mühe das Roß zur Wende zu bringen nach links oder rechts und bei der *tjoste* nimmer zu fehlen. Es kommt darauf an, gerade den Stolzesten aus der feindlichen Reihe zur „Sicherheit zu zwingen", d. h. sich durch Ehrenwort für überwunden zu erklären, ihn etwa nach Erstattung des Lösegelds wieder freizugeben (*mit vride* heißt diese Turnierbedingung), nichtrittermäßige Kämpfer (*kipper*) möglichst nicht teilnehmen zu lassen, etwa zur Nachhilfe bei der Gefangennahme mit Knütteln. Man muß die Anstürmenden durcheinander treiben, ihnen den *poinder irren*, sie mit Stößen verwirren (*mit hurte irren*), das gegnerische Geschwader zu zertrennen versuchen, immer hindurch durch die gegnerische Reihe

sprengen und von der anderen Seite wieder zurück, zu *tjostieren* oder in Rotten zu *punieren:* — darauf kommt es an bei der klassischen Form des Turniers. Viele Schäfte zu verschwenden, viele Gegner aus dem Sattel zu heben: — dabei eben triumphiert der Speer. Wie man den Speer schön trägt (Alex. 201), wie man ihn handhabt vor dem Stich, wie man ihn aus der senkrechten Haltung schön neigt oder senkt (Parz. 173; Windsbeke 21), ihn unter den Arm geschlagen hält und fest gegen die Brust gepreßt, als ob er geleimt wäre (Erec 2792, Lanz. 2014, Trist. 855), waagerecht, damit man ihn stoße entweder auf die Schildmitte des Feindes (*zen vier nagelen gegen der hant*, Erec 2794, Lanz. 1518, 5290, Parz. 174, Willeh. 334, Windsb. 21), oder an jene Stelle des Halses, wo die Helmschüre sind, um den Gegner womöglich gleich aus dem Sattel zu heben und hinter sein Roß zu stürzen (Iwein 5323, 7075): dies alles zu lernen, darin besteht ein Hauptteil der ritterlichen Erziehung. Speerscheiben, die beim Stoß den Speer nicht in der eigenen Hand zurückgleiten lassen, tauchen erst viel später auf, um 1300.

Folgende fünf „Stiche" unterscheidet Wolfram im 'Parzival' (812): 1. *zem puneiz*, die Geschwader sprengen in genau und gleichzeitig auf Kommando vom Galopp zur Karriere gewechselter Gangart von vorn mit eingelegtem Speer aufeinander zu *zum hurt*, zum Anprall und Stoß. 2. *ze treviers*, der Anprall auf den Feind erfolgt von der rechten Seite, das Geschwader muß auf Kommando gleichzeitig sowohl die Gangart wechseln wie von der geraden in die schräge Richtung fallen. 3. *zen muoten*, ein einzelner sticht gegen eine ganze Schar, nimmt einen aufs Ziel, muß den Stößen der übrigen ausweichen und so fort, bis er womöglich die ganze Reihe erledigt hat, eine Meisterleistung! 4. *ze rehter tjost:* zwei einzelne nehmen sich aus den beiden Reihen einander aufs Korn und suchen einander nach allen schon angedeuteten Regeln der Kunst aus dem Sattel zu heben. Zersplittern die Speere, so daß die *trunzune* wirbeln, so beginnt die tjost mit neuen von neuem. Dabei darf das gegnerische Gros keinen Augenblick aus den Augen verloren werden. 5. *zer volge*, ein *tjost* besonderer Art für Ausgewählte, auch wohl Damenstich benannt, er hat wie 3. mit dem Wechsel aus der geraden in die schräge Richtung zu tun, möglicherweise ist er ein Nachspiel zum Turnier wie die *vesperie* ein Vorspiel ist. — Sieger des ganzen Turniers kann natürlich nur einer sein.

V.

SPRACHE, DICHTUNG, KUNST.

Es ist kein Zweifel, daß die Ritter in staufischer Zeit die kriegerische, politische, richterliche und dichterische Führerschaft gebildet haben. Aber man sage nicht, daß die hier bis jetzt geschilderte Kultur lediglich eine solche des hohen Adels gewesen sei. Wir wissen ja bereits, daß sich mit dem alten Uradel ohne Revolution ganz neues Blut aus tieferen und volknäheren Schichten zum neuen ritterlichen Schwertadel verbunden hatte. So reichte denn das Rittertum aus bäuerlichen und bürgerlichen Ständen empor, und es ist nur natürlich, daß umgekehrt wieder die Kultur des Rittertums sich die Nation in allen ihren Ständen, mit denen es doch blutmäßig zusammenhing, restlos erobert hat — mochten das die Ritter nun begrüßen oder nicht.

Eine eigene Kultur der Bauern oder Bürger wird kaum sichtbar zu staufischer Zeit; was davon sichtbar wird, trägt ritterliches Gesicht. Der Bauer schweigt zu dieser Zeit noch über sich selbst, er spiegelt sich nur in der höfischen Dichtung an besonderen Stellen, er selbst kommt nicht zu Wort, höchstens daß in den Trutzstrophen gegen Neidhart oder in manchen Sprichwörtern Freidanks wirkliche bäuerliche Stimme hindurchklingen möchte. Auch die Macht des Bürgertums und der Städte ist zur staufischen Zeit in Deutschland bei weitem noch nicht so spürbar wie etwa in der Lombardei. Eike von Repgowe kennt und berücksichtigt in seinem Sachsenspiegel nur die ritterliche und die bäuerliche Welt; bürgerliches Leben der Städte spiegelt sich nicht darin wieder. Immerhin ergreifen Bürger in der höfischen Dichtung



39. Teilstück aus einer Seite der Dresdener Handschrift des Sachsenspiegels.

das Wort, liefern in Gottfried von Straßburg einen der ganz großen Meister und in Konrad von Würzburg einen der sehr großen „Epigonen" der ritterlichen Dichtung, stellen in den Spruchdichtern des 13. Jahrhunderts dem Vogelweider eine große Zahl von Schülern und fügen an den Minnesang den Meistersang an. Aber die Dichtung der Bürger fällt zunächst ritterlich aus in Stoff wie in Form. Da die höheren und hohen Geistlichen um diese Zeit noch gewöhnlich aus dem Adel stammen, verhält es sich mit ihnen, wenn sie als Dichter das Wort ergreifen, unter den nötigen Einschränkungen nicht eben anders. Werden Bürger in der Dichtung geschildert, so erblickt man sie unter dem deutlichen Einfluß der höfisch-ritterlichen Kultur. Wie die Kultur im Rittertum sich den Händen des Klerus entwand, so auch nach einiger Zeit im Bürgertum. Laien treten auch hier jetzt als Erzieher, als Schulmeister auf und gründen Schulen; die ersten Stadtschulen gehören schon der letzten Stauferzeit an. Auch sind nicht alle Ärzte mehr Geistliche oder Juden.

Die Medizinhochschule von Salerno war hochberühmt; sie spiegelt sich nicht nur im „Armen Heinrich", sondern auch im „Tristan" (7330, 7381) und im „Moriz von Craun" wider (554); bürgerliche Ärzte, die die Heilkunst als Beruf ausüben, kennt auch die „Eneid" (7812); in unvorteilhafter, betrügerischer Haltung schildert sie Konrad im „Pantaleon" (522, 750); heilkundige Frauen nach ganz archaischer Art erwähnt die „Eneid" (2246) und der „Tristan" (1278); Arzneibücher, wie sie uns das 12.—15. Jahrhundert mehrfach aufbewahrt hat, sind im „Parzival" (481) und im „Erec" (5239) erwähnt. Übrigens verstanden sich die ritterlichen Krieger — und besonders ihre Frauen — auch selbst nach alter Art auf Heilkunst, besonders auf Wundbehandlung; die höfischen Epen erwähnen das oft, von Gawan im „Parzival" (506), von Wate in der „Kudrun" (529), von Riwalin in der „Krone" (6635ff.), ohne daß die Ritter dabei etwa für Berufsärzte gehalten sein wollen. Von der Arzneikunst höfischer Frauen ist die Rede im „Erec" (7207), im „Iwein" (5613) und im „Parzival" (576, 579, 580); das berühmteste Beispiel ist Isolde (Tristan 7911ff).

Auch werden die bildenden Künste nicht mehr von Mönchen allein ausgeübt wie in den vorhergehenden Jahrhunderten seit karolingischer Zeit. Auch die bildende Kunst der staufischen



40. Heinrich, Baumeister von St. Patroklus in Soest. Relief auf der Westempore der Kirche.

Epoche bekommt ja auf allen Gebieten das Ritterliche als Vorbild, also ein weltliches Prinzip; so erscheint zum Beispiel der schöne Leib in der Plastik als Folge der ritterlichen Leibeskultur. Natürlich dürfen wir Ritter selbst unter den bildenden Künstlern, in den Bau- und Gießhütten, in den Malstuben nicht suchen, wohl aber finden wir dort ihren Geist; sie wären ja keine Ritter gewesen, hätten sie selbst gemeißelt, gemalt oder gebaut. Einzig das Dichten war standesgemäß und das Komponieren des Lieds, schon das Schreiben kaum mehr. Es sieht schon fast wie ein Zuviel des Guten und wie eine leise Verirrung aus, wenn der Ritter nicht nur auf seine Bildung im allgemeinen, sondern auch auf eine gewisse Gelehrtheit stolz ist, wie das besonders Hartmann von Aue — *ein ritter so geleret was daz er an den buochen las swaz er dar an geschriben vant* — mehrfach von sich bezeugt. Der echte Ritter sollte es nicht nötig haben, im Wettstreit mit dem geistlichen oder bürgerlichen Gelehrten nach der Doktorwürde zu streben, und es ist Wolfram von Eschenbach, der, in Wendung gegen Hartmann, den eigentlichen Sinn des Rittertums noch einmal wiederhergestellt hat. Denn er ist der Meinung, das Wortkunstwerk des ritterlichen Dichters solle nicht durch gelehrtes Studium zustande kommen. Sagt er von sich, er verstünde keinen Buchstaben, so bedeutet das zwar nicht, er könne weder schreiben noch lesen, sondern: es fehle ihm an Kenntnis gelehrter lateinischer Bücher, er sei ohne wissenschaftliche Bildung. Sagt er: *swaz an den buochen stet geschriben, des bin ich künstelos gebliben*, so bedeutet das gewiß nicht in demütiger Weise, sondern mit einigem Selbstbewußtsein (er hat den „Parzival“ ja schon hinter sich): „Ich habe die *septem artes liberales* nicht studiert.“ Beide Selbstaussagen bedeuten kein Analphabetentum, sondern bewußten Verzicht auf Gelehrsamkeit, souveräne Verachtung der gelehrten Schreiberseele, Ablehnung des schulgebildeten Dichters, nicht etwa des Geistigen und des Musischen an sich und überhaupt. Denn Geist und Kampf, kühnes Lied und kühnes Schwert zusammen bilden den Sinn des Ritters, vielleicht des Menschen überhaupt, wie ihn die Erde meinte, als sie Lebewesen schuf; aber den Mann mit der bloßen Gelehrsamkeit hat sie kaum im Sinne gehabt. Wolfram stellte übrigens auch Schildesamt im Frauendienst höher als Minnesang, womit er



41. Deutscher Erzgießer. Relief von einem Türflügel der Sophienkirche in Nowgorod.

leicht ins entgegengesetzte Extrem von Hartmann reicht, jedenfalls will er kein Literat sein, kein gelehrter Nurkünstler, unbedingt Ritter. Ganz anders später der Stadtbürger Konrad von Würzburg. Zwar ist auch für ihn die Dichtkunst kein Ergebnis des Lernens, sondern des Sinns, den Gott von Geburt an gab, zwar kennt auch er fast nur das Rittertum als Inhalt seiner Dichtung, aber er ist kein Ritter, hat überhaupt keinen andern Beruf neben dem Dichten, er will nichts anderes als Nurdichter sein, zu dem er, wie er sagt, geboren wurde. Wer aber zuerst aus dem Dichten und Singen Amt und Beruf gemacht hat, fast so etwas wie das Amt eines dichtenden Reichsministerialen, obwohl er selber ritterbürtig war und die Manessische Handschrift ihm ganz besonders deutlich Schwert, Helm und Schild ins Bild gesetzt hat, war Walther von der Vogelweide. Gerade er rief damit die ganze Klasse der Spruchdichter, ritterliche und bürgerliche, ins Dasein.

In den bildenden Künsten lösen die Bürgerlichen den Mönch, im Dichten und Singen den Ritter ab. Sein eigener Schmied konnte der Ritter allenfalls noch sein, auch sein eigener Goldschmied. Auch das ist wieder ein stark altertümlicher Zug und war schon in der altgermanischen Gefolgschaft nicht anders. Auch seine Dichtersprache war ein Kunstwerk, das der Ritter im wesentlichen sich selbst geschmiedet hat, aber wir werden den Einfluß der aus dem Bauerntum stammenden Ministerialenschicht, wir werden die widerspruchsvolle Rolle der geistlichen oder stadtbürgerlichen Schreiber sich in ihrer Geschichte widerspiegeln sehn. Jedermann kennt die fast überirdische sprachliche Schönheit der Verse Walthers, Gottfrieds, des Wolframschen Titurel und von Minnesangs Frühling. Die Sprache der höheren Geselligkeit hat damals der Sprache dieser Verse entsprochen; sie war ein schlechthin unerreichbar vollendeter Traum, wie er sich in langen Jahrhunderten nur einmal verwirklicht; sie war eine der ganz besonderen Leistungen des staufischen Rittertumes gewesen, diese klassisch-mittelhochdeutsche Dichtersprache. Sie hatte freilich ihre schmalen Grenzen, die später zersprangen, als am Ende der höfischen Kultur ein breiterer bunterer Inhalt in sie einzuströmen versuchte. Als Gottfried die Heilkünste Isoldens an Tristan schildert, nimmt er sich vor, die Apothekerwörter zu meiden, weil sie nicht höfisch seien; *hoves wort* sprechen zu können, erscheint im „Wigalois" als Bedingung ritterlicher Ehre. *Rede des hoves* schließt offenbar alle unadlige und unmusische Fachlichkeit aus; so kann sie der Dichter des „Moriz von Craun" als arm empfinden, vermutlich weil sie die Brutalität des Schlusses seiner Novelle nicht völlig verhüllen konnte; aber innerhalb ihres zarteren und adligeren Bezirkes war sie dennoch unendlich reich; *rede des hoves* schließt auch für Wolfram ein Wort wie „Hure" vollständig aus (Will. 153).

Sie begann mit gepflegten Literaturdialekten, die ein Streben nach einer Gemeinsprache noch nicht verband. Man kann den gepflegten Bewahrungstrieb dieser Literaturdialekte nachweisen durch Reimkriterien, durch metrische und andere Mittel, doch versteht er sich auch ohne diese Nachweise für eine werdende Formkultur von selbst. Das Streben nach einer überlandschaftlichen Einheitssprache kommt alsbald hinzu, gleichfalls nachweisbar durch rein philologische Mittel, sowie auch durch den Vergleich mit der weit weniger ehrgeizigen lokalen Urkundensprache, soweit sie schon deutsch war. Aus dem starken Verkehr der gesamten ritterlichen deutschen Gesellschaft untereinander versteht sie sich fast von selbst; bei Einschluß des niederdeutschen Gebietes wird diese Einheitssprache besonders gut sichtbar. Man sage nicht, das Latein habe ja um jene Zeit im ganzen Abendlande noch diesen Zweck erfüllt. Schon die salische Zeit hatte für ihre geistliche Dichtung, die sich ja besonders stark an Laien wandte, zur deutschen Sprache greifen müssen. Aber erst das staufische Rittertum beseitigte endgültig die Gefahr einer lateinisch-romanischen Schriftsprache in Deutschland, die vom Waltharius bis zu den Vaganten noch immer bestand, noch die deutschen Spruchdichter des 13. Jahrhunderts dichteten gelegentlich auch lateinisch. Die staufische ritterliche Kultur ist völlig nationalsprachlich angelegt, übt ein *vulgare, non latinum, eloquium* oder wie

es der ghibellinische Dante später noch anders ausdrückte: „die Sprache, die wir ohne Schule, die Amme nachahmend, empfangen, als die edlere gegenüber dem Latein der Gelehrten, in welchem wir nur durch ein lange Zeit hindurch ausharrendes Lernen geschult und gebildet werden." Barbarossa sprach absichtlich mit den fremden Gesandten nur durch Dolmetscher, auch wenn ihm ihre Sprache geläufig war, und da sein Enkel Friedrich II. seine Jugend auf Sizilien zugebracht hatte, nicht in Schwaben, so erscheint eben sein Minnesang als erste Lyrik in italienischer Sprache überhaupt. Aber derselbe Friedrich gab 1235 den Mainzer Reichslandfrieden für Deutschland in deutscher Sprache heraus; nur sekundär stellte er eine lateinische Übersetzung für die Kanzlei, die ja auch mit anderen Nationalitäten rechnen mußte, daneben. Seit Karolingerzeit waren alle Regierungsakte lateinisch gewesen, jetzt erschien hier das erste Reichsgesetz in deutscher Sprache. Das ist für die deutsche Rechtsentwicklung bahnbrechend gewesen, seitdem erschien kein deutscher Landfriede mehr in lateinischer Sprache. Es war auch von großem Einfluß auf die Urkundensprache, 1238 erschien die erste kaiserliche Urkunde deutsch. Auch die Sprache der Urkunden war bis dahin noch immer das Latein gewesen, denn das Urkundenwesen gehörte zum antiken römischen Erbe, das über die Kirche ins deutsche Imperium gelangt war, „schreiben" (ein lateinisches Lehnwort) hieß eigentlich „lateinisch schreiben". Die schließliche Vermeidung des Lateins ist kein bürgerlich-demokratischer Zug, sondern ein adlig-nationaler; sie gründet im Hohenstaufischen, wo das Amtswesen von einem anderen Stand als dem kirchlichen übernommen wurde, vom ritterlichen Ministerialenstand, also vom nationalen Schwertadel, dessen Bildung, von Latein und Kirche ziemlich unabhängig, ein Bewußtsein von sich selbst besaß; er hat aus der nationalen Sprache eine Kultursprache gemacht, die im Verse Ausgezeichnetes leistete in der Richtung auf die Einheitssprache, in den Urkunden freilich den örtlichen Besonderheiten mehr Raum geben konnte. Seit 1250 tauchen unter führender Rolle des Adels im Süden und Westen Deutschlands weitere deutsche Urkunden auf. Kaiser Rudolf verlangt die deutsche Sprache auf dem Nürnberger Reichstag. Die Städte hinken nach, weil ihre Kanzleibeamten oft noch Kleriker sind; aber selbst die Kaufmannsbücher sind lateinisch noch lange Zeit. Nur im geschäftlichen Verkehr mit dem Adel greifen auch die Städte zum Deutsch, nicht der Unbildung des Adels, sondern dessen arteigenem Kulturbewußtsein Rechnung tragend. Bis 1299 erscheinen 2200 Urkunden im deutschen Süden und Westen, 300 im Norden in deutscher Sprache: der größte Teil von diesen 2500 ist vom Adel ausgestellt. Eike hatte seinen Sachsenspiegel zuerst lateinisch geschrieben, und erst auf Wunsch des Grafen Hoyer von Falkenstein schrieb er ihn auch deutsch.

Einer jener gepflegten frühen Literaturdialekte ist der hochdeutsch-rheinische, in dem auch der Straßburger „Alexander" und der „Tristrant" Eilharts von Oberg gedichtet sind, trotz der niedersächsischen Herkunft Eilharts, und durch den auch Veldeke hindurch geht trotz seiner niederrheinischen Heimat. Rein niederrheinische Reime, die bei wörtlichem Vortrag im Hochdeutschen keine Reime wären, meidet er nunmehr völlig; er nimmt auch im Wortschatz unzweifelhaft Rücksicht nunmehr auf ein hochdeutsches Publikum. Auch des Lyrikers Heinrich von Morungen Geburtsort lag damals noch innerhalb der niederdeutschen Sprachgrenze, bei Sangerhausen, und er dichtet doch hochdeutsch; man kennt die Beziehungen, die ihn schon ganz früh mit den Staufern verbanden, also mit der hochdeutschen Sprache. Unter dem großen Einfluß der hochdeutschen Kultur war es den Niederdeutschen offenbar unmöglich, niederdeutsch zu dichten. Albrecht von Halberstadt, der Herzog von Anhalt, Hermann der Damen, Otto IV. von Brandenburg, Berthold von Holle, Nikolaus von Jeroschin, Heinrich Hesler, Brun von Schonebeck, Wernher von Elmendorf dichten gleichfalls hochdeutsch, obwohl sie Niederdeutsche sind. Der Umstand, daß man dem Alemannen Hartmann und dem Tiroler Walther ihre Heimat sprachlich höchstens an ein paar lächerlichkleinen Geringfügigkeiten nachweisen kann, daß auch mancher Mitteldeutsche sich als solcher nur durch ein paar Kleinigkeiten — zum Teil bewußt und unter Entschuldigungen — zu erkennen gibt, daß die guten Dichter wie Hartmann zusehends mehr bestrebt sind, mundartliche Formen, die der Einheit widersprechen, wenigstens im Reim zu meiden, um diesen beim Vorlesen durch Andersstämmige nicht zerstören zu lassen, — dies alles weist auf eine Art höfischer Gemeinsprache hin, die ihre Parallelerscheinung sicherlich mehr oder minder vollkommen auch im mündlichen Verkehr der staufischen ritterlichen Gesellschaft erreicht haben wird. Jedenfalls besitzen die Mundarten dieser Zeit nachweislich Züge, Formen, Wörter, die die Dichter jener Gegenden bewußt vermeiden, weil sie sich über sie stellen. Nachweislich findet solcher Gegensatz zur Mundart entweder zu Gunsten einer gepflegten Literatursprache oder zu Gunsten einer deutschen Gemeinsprache oder zu Gunsten beider Ziele zugleich statt. Man kann nicht sagen, daß eine der Mundarten, etwa das Schwäbische das ausschließliche Muster für die übrigen gewesen wäre.

Der Formwille war das höchste Lebensgesetz dieser Kultur, er erstreckte sich natürlicher-

weise auch auf die Sprache, ihre folgerichtige Durchführung, die alleinige Lautform, die möglichst keine Nebenformen duldet, auf den reinen Reim mit der eindeutigen Klangklarheit, auf die unauffällige ausgeglichene Wortstellung. Solche Sprache gehört durchaus mit zur inneren Form dieser Kultur. Vom klaren Reimgefühl nimmt sie oft genug ihren Ausgang — in seiner Reinheit ist es selbst erst eine Errungenschaft dieser Zeit —, denn der Reim war so zu gestalten, daß ihn, wie gesagt, die *dörperheit* zuchtloser Schreiber und andersstämmiger Vorleser nicht verderben konnte; doch auch für das Versinnere gilt nachweislich die schulmäßigbewahrende Kunstform. Aber Reim- und Publikumsrücksicht sind nicht der alleinige Grund dieser Hochsprache, sondern ganz allgemein das klassische Stilprinzip, der Wille zur gültigen Form. Man muß die Weltanschauung dieser Kultur verstehen, wenn man ihre Sprache, deren Möglichkeit und den ruhigen Glanz, der über ihr liegt, verstehen will.

Nun pflegt man freilich darauf hinzuweisen, daß diese Sprache, vornehmlich ihr Wortschatz, die Spuren fremden, vornehmlich französischen Einflusses in überreichem Maße an sich trage. In der Tat genügte der heimische Wortschatz offenbar schlechthin nicht so rasch, um das neue Kulturideal, das drüben wohl um eine Generation schneller voran kam als hüben, ganz zum Ausdruck zu bringen. In Kleidung, Rüstung, Turnierwesen, Schmuck, Speisekarte, Tischzucht, Benehmen, Musik usw. gibt es wirklich viele Dutzende von französischen Lehnwörtern in der Sprache der staufischen Ritter; auch rein flämische Lehnwörter kommen vor. Ja man *strifelt* die *rede* mit *spaehen* Wörtern fremder Herkunft selbst da, wo zweifellos heimischer Vorrat vorhanden war und genügt hätte. Dichter wie Wolfram und Gottfried empfanden das vermutlich als eine Art Zier, die zart und geheimnisvoll klang und so etwas wie Weltweite in sich barg. Aber wie sehr das alles doch ein bloßer Firnis war, der nicht eben tief reichte, ersieht man daraus, daß die ganze ritterliche Lyrik der staufischen Hoch-Zeit frei davon geblieben ist: Walther ist ohne solches Lehngut in seinem Wortschatz. Das haftete nicht und ging großenteils wieder verloren. „Ritter" selbst blieb „Ritter", nachdem es im Flämischen einmal geprägt war, ganz selten begegnet *schevalier*; Schwert, Speer, Helm und Schild blieben Schwert, Speer, Helm und Schild. Und aller Inbegriff wahrhaft ritterlichen Wesens, also das große ideale Thema selbst, drückt sich mit dem uralt heimischen Wortschatz der Väter aus. Es kann in seiner Bedeutsamkeit kaum überschätzt werden, daß die drei Wertgebiete des ritterlichen Tugendsystems, mag es selbst auch als System aus dem Antik-Stoisch-Christlichen entlehnt sein, sich mit einer einheimischen Terminologie zu decken vermochten: *gotes hulde, ere, varndez guot* für *summum bonum, honestum, utile.* Nicht einmal von Lehnübersetzung kann man bei so eigener Bildmäßigkeit sprechen. Überhaupt vermochte sich das große und reiche Register der ritterlichen Tugendbegriffe aus dem uralt heimischen Worterbe zu füllen: *staete, zuht, saelde, triuwe, milte, tugent, ere, wistuom, minne, hohe minne, kiusche, diemuot, arebeit, erbärmde, huote, froide, truren, edelkeit, werdekeit, schildes ambet* usw. Für einzelne von ihnen gäbe es im Romanischen gar keine Entsprechung, sondern im Germanischen nur. Der so zentrale *hohe muot,* die seelische Beschwingung, die alle Widerstände besiegt, entspricht nicht der *magnanimitas* der Antike, ist der *storr modr* oder *storr hugr* der Edda und fände im Französischen gar keine Entsprechung. Alles also, was den Begriff „ritterlich" wirklich in seiner ganzen Tiefe ausmacht, berührt sich sprachlich mit dem Romanischen nicht oder kaum, deckt sich völlig aus dem heimischen Erbe. Die alten strahlenden Begriffe der *triuwe, ere, milte* usw. erfuhren eine starke und bestimmte Überhöhung im Sinne des staufischen Idealismus und des ritterlichen Tugendsystems, das sie nun lehrhaft und lehrfähig einschiente, aber sie genügten eben an sich durchaus und konnten alle neuen Ansprüche ohne fremde Hilfe erfüllen.

Den modischen Fremdwörtern gegenüber aber steht ein anderer Wortschatz, durch den die staufische Dichtersprache einen ganz besonderen Reichtum erhielt, das sind die sogenannten „unhöfischen" Wörter. Unhöfisch in diesem Zusammenhang kann nur altertümlich-edel, veraltet oder veraltend, nicht „unfein" oder „lediglich poetisch" bedeuten. Es handelt sich um Wörter wie *wigant, recke, degen, helt, kneht=ritter, magedin*; um Eigenschaftswörter wie *maere, fruote, balt, gemeit, veige* (todbestimmt), *snel, ellenthaft, ellensrich, verschroten, vermezzen, milte, küene, vrech, vrevel, waetlich, dürkel*; um *wic, ellen, hervart, urliuge, rant, schaft, ger, ecke, brünne, isengewant, wal, künne, marc* (Roß); um Formeln und Konstruktionen wie *ein helt ze sinen handen, rotez golt, bürge unde lant, daz maere fliuget, der herre min, ein ritter guot, Sifrit der snelle zuo dem künege trat, Ludwic ze Hartmuote sinem sune sprach* und ähnliches. Man sieht, solches Sprachgut gehört dem alten Reckenideal, das der modernen höfischen Kultur nicht immer mehr entspricht. Es wird sich nicht für jede Form der staufischen Dichtung eignen, besonders gut jedoch für die nationalheroischen Stoffe. Sie stammen im Grunde daher, woher auch die alten eben behandelten Tugendbegriffe stammen (*milte!*), nur daß diese ihren Inhalt modernisierten. Jene aber bewahren ihre altertümlich-gewaltige, heroische Färbung im Ernst wie im Scherz, und so entsteht eine Zwiesprachigkeit im höfischen Wortschatz, welche die glänzendsten Stilmöglichkeiten eröffnet.

Die Dichter unterscheiden sich in ihrer Stellung zu diesem archaischen Wortschatz. Wolfram gibt sich ihm lieber hin als Hartmann oder gar Gottfried. Je moderner sich die Artusepik geben will, desto mehr vermeidet sie ihn, aber selbst Hartmann kann ihn noch verwenden in bestimmter stilistischer Absicht, desgleichen Walther. Als Hartmanns Iwein an seinem Freunde, dem hinzulaufenden Löwen, erkannt wird, als Walther den archaischen Anstrich des Thüringer Landgrafenhofes zeichnet, stellt sich das altertümliche Sprachgut beidemal zur Erreichung einer leicht humoristisch-heroischen Färbung ein. Man vergleiche Rugges wuchtig barschen Kreuzleich und Walthers berühmte Alterselegie: hier ist beidemal durch dasselbe Mittel eine ernst-erhaben-heroische Tongebung erreicht. Hier liegen also Möglichkeiten im Wortschatz, die mitten in staufischer Dichtung den Zusammenhang mit dem Geiste der Urväter wahren, und noch, wenn in späteren und spätesten Zeiten die Enkel auf das Mittelhochdeutsche zurückgegriffen haben, so sind es regelmäßig diese „unhöfischen" Wörter gewesen, die man hervorzog, weil mit ihrer Hilfe die schöne Möglichkeit einer ganz besonders alteigentümlichen Färbung immer von neuem gegeben war, die schon die staufische Klassik empfand. Wenn der Besitz des fremden französischen Wortguts besonders vielleicht durch die Vermittlung des alten Hochadels kam, der durch mancherlei Blutsbande mit Frankreich verknüpft war, so möchte dieser uralt-heroische heimische Wortschatz wohl den Ministerialen zu danken sein, die ihn aus dem Schoße des alten Bauerntums mitgebracht hatten. Letzter Abendschein einer längst versunkenen Sonne leuchtete auf diese Weise in das vielfarbige Spektrum der staufischen Kultur hinein.

Der Einfluß der — allgemach nun wohl meist bürgerlichen — Schreiber und Schreibstuben ist übereinstimmend von den alten Dichtern wie von den modernen Forschern meist als sehr verderblich für die Regelung der klassischen Sprache empfunden worden. Aber er kommt auch in aufbauender Hinsicht in Betracht. So saß zum Beispiel in Straßburg in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts der *notarius burgensium* Meister Hesse, Vorsteher der städtischen Kanzlei, eine Art Gottsched für Südwestdeutschland in bezug auf einen von Hartmann genommenen sprachlich-stilistischen Maßstab. Von seinem, des Bürgers, zustimmenden Urteil holte sich der Ritter Rudolf von Ems den Mut zum Weiterdichten, in seine Schreibstube führt die Überarbeitung der „Tristan" und des „Parzival" nach Hartmannschem Sprachgebrauch. Und eine solche Nachhilfe bestimmter Schreibstuben wäre auch anderswo durchaus denkbar, z. B. für den böhmisch-schlesischen Osten unter dem Einfluß Wolframs. Denn wir können wie von einer Hartmannschen so von einer Wolframschen Literatursprache reden, wie später etwa von einer solchen Konrads von Würzburg. Die Schreibstuben sind dabei natürlich nur Instrumente des Geschmacks weiter Kreise, und hinter diesen steht, wie man sieht,

immer die große schöpferische Persönlichkeit. Gerade dadurch, daß Rudolf von Ems sich dem abgestempelten Geschmacke Meister Hesses beugt, zeigt er, bei aller Höhe seiner Dichtung, daß er ein Epigone ist.

Hundert Jahre vor der italienischen Renaissance gab es auf diese Weise in Deutschland eine nationale Sprache des höheren Lebens, wie es hier eine erste neue große Menschheitsdichtung, erste neue große Staatsdichtung, neue große Plastik, neue große Philosophie — denn Albert geht dem Thomas voraus — ebenso lange schon vor den entsprechenden italienischen Bewegungen gab, die vielleicht nur das von den Staufern dort erweckte Echo sind. Aber dies Sprachkunstwerk offenbarte sich bei uns noch im Vers, und zwar fast unangefochten für alle Gebiete: Lyrik, Roman, Novelle, Drama, Chronik, Didaktik, Traktat und Brief. Hier war noch der Vers nicht nur die poetische, sondern überhaupt die literarische Form, und man kann um desto mehr von einer Alleinherrschaft des Verses zu staufischer Zeit sprechen, als der Welfe Heinrich der Löwe dem Vers bekanntlich mißtraute und seinen „Lucidarius" in Prosa anfertigen ließ. Offenbar war ein bestimmtes Lebensgefühl mit dem Vers als der allgemeinen literarischen Form verbunden.

Allmählich also folgt das staufische Italien dem staufischen Deutschland mit einem *bel parlare* in Schrift und Umgang nach, wohlgemerkt aber in Prosa. Des Ghibellinen Dante *De vulgari eloquio*, d. h. „Von der italienischen Sprache" ist der erste Traktat über eine moderne Sprache überhaupt. Auch hier traten ein: der hohe Wert dieser Sprache in gesellschaftlicher Beziehung, die Ergänzung des edlen stilgemäßen Auftretens, die Nötigung zu Haltung und Würde; zuchtvoll selbst verlieh sie auch Zucht; und vor allem trat ein der nationale Wert: sie wurde auch hier die ideale Heimat aller Gebildeten der ganzen italienischen Nation über die staatliche Zerrissenheit hinweg, Mittel der höheren Geselligkeit wie der nationalen Verbundenheit. Man braucht nicht zu zweifeln: das war in Italien ganz offenbar Welle, die mit den Staufern aus Deutschland kam wie Minnesang, Turnierwesen und Burgenbau. Aber ein schon etwas moderneres Lebensgefühl gab diesem *Curiale*, diesem *Volgare illustre cortegiano* dort die Form der Prosa, brach die Alleinherrschaft des Verses und ließ ihm nur das reine Gedicht. Später, zur Zeit der deutschen Frührenaissance, schlug auch diese Welle wieder nach Deutschland zurück: das Prinzip der staufisch-höfischen nationalen Sprache kam nun als höfische nationale Prosasprache an den Hof Kaiser Karls IV. und zeitigte u. a. als erste Blüte den „Ackermann von Böhmen", wie im selben Rhythmus die architektonische Welle, die eine wesentlich deutsche Form des Burgenbaus nach Italien verpflanzt hatte, den Palazzobau der deutschen Städte zu uns zurückbringen sollte. In dem seltsam ewigen Rhythmus zwischen Deutschland und Italien prägten zu jener Zeit die Staufer so Dichtung und Sprache wie sie Landschaft prägten . . .

* * *

Die Dichtung der Zeit dient ausschließlich der Kultur der Zeit, also dem höfischen Rittertum, selbst in den wenigen Fällen, wo sie nicht von Rittern stammt; sie dient manchmal mehr dem ritterlichen Inhalt dieser Kultur wie bei Wolfram, manchmal mehr dem höfischen wie bei Gottfried. Andere Stände werden merkwürdig ablehnend betrachtet, ihre Umwelt bleibt im Schatten gegenüber der der Ritter; selbst Hartmann, der sonst realistische Züge liebt, malt Einzelheiten hier wenig aus. Gegenüber den Bauern wird nicht empfunden, daß das Volkhaft-Heilige und das Heroische im Grund Geschwister sind. *Gebure*, *dörper*, *vilain* sind Schimpfwörter für unhöfisches, in erster Linie bäurisches Benehmen, für alles Rohsinn-

liche, Prunksüchtige, Eitle, Rauflustige, Protzige. Es wird den „Getelingen" zugeschrieben, das heißt den jungen Bauernburschen, wie auch den „Meiern", d. h. den Bauern, die persönlich frei oder unfrei auf Zinsgütern sitzen, deren Eigentümern sie abgabepflichtig sind oder für die sie das Grundstück als Beamte verwalten oder denen sie es als freie Pächter abgepachtet haben; ferner aber auch den vollfreien Bauern mit Eigenbetrieb, die gelegentlich auch Meier heißen, wie den kleinen Grundholden. Alle trifft sie die gleiche gesellschaftliche Verachtung und die angesehenen noch rein germanischen Verhältnisse des „Ruodlieb" gelten längst nicht mehr. Fragen wir uns nach den Gründen, so ist erstens die Verachtung des Bäurischen ein aus dem Französischen übernommenes rein literarisches Motiv, und wir dürfen also nicht die gesamte Summe der Rohheit wie auch der Verachtung in die Wirklichkeit übertragen. Zweitens hatte die starke kirchliche Welle der kluniazensischen Zeit alle Feldarbeit, den Folgen von Adams Sündenfall gemäß, als Fluch empfinden lassen. Drittens waren Waffenunfähigkeit und Landbebauung gleichbedeutend geworden: was erst zur Erleichterung der Bauern in den Landfrieden angeordnet war, ihr Schutz durch den allein waffenbegabten Kriegerstand der Ritter, war zu einem Makel der Bauern und zu einer unheilvollen ständischen Schranke geworden. Und ein vierter Grund schließlich für die Verachtung der Bauern kam wohl aus den wirklich armseligen gedrückten Verhältnissen des deutschslawischen Ostens. Zum erstenmal war in der „Kaiserchronik" der gesonderte und schon in seinen Rechten beschränktere Bauernstand literarisch sichtbar geworden mit Kleider- und Waffenordnung: die bunte Tracht war nun Vorrecht des Adels, desgleichen Pelzwerk, besonders Fuchspelz, und Fingerhandschuh; schlichte farblose Tracht, Fausthandschuhe geziemten dem Bauern, seine Haare hatten kurz geschnitten zu sein, der „*span*" etwa des Bamberger Reiters (s. Kap. VI) war ihm verboten; Waffenrecht bestand nicht für den Bauer, außer bei ganz bestimmten Fällen. Man erkennt leicht, daß alle diese Dinge mehr die Ursache als die Folge seiner Verachtung gerade in der höfisch-ritterlichen Zeit sein mußten; ursprünglich war, wie gesagt, seine Sakrosanktheit und Schutzpflichtigkeit, aber eben daraus mußte nach und nach gerade in einer ritterlichen Kultur sich die Schande der Waffenunfähigkeit ergeben. Notwendig zuspitzen mußten sich die Gegensätze zwischen den zwei Ständen, wenn arme Ritter oder verarmter Adel mit aufstrebendem Großbauerntum in Berührung kamen, wenn sich etwa immer noch die Möglichkeit auftat, daß Bauernkinder über Hof- oder Kriegsdienst zum Rittertum aufstiegen und umgekehrt armes Rittertum ganz im Krautjunkerdasein unterging: solche Fälle kommen in der Dichtung „Seifried Helbling" vor. Bekannt ist und aus solchen Lagen auch erklärt sich die Bauernfeindschaft







42—44. Ländliche Arbeiten. Aus dem Zisterzienser Psalter der Diözese Basel. Handschrift in Besançon.

des Dichters Neidhart von Reuenthal, des Begründers der sogen. „höfischen Dorfpoesie" und seiner Nachfolger Geltar, Scharfenberg, Friedrich der Knecht, Neifen, Hohenfels, Winterstetten, Steinmar, Taler, Goeli, Hadlaub. Sie eben beruht — wenigstens in ihrem Begründer — auf den Erfahrungen des kleinen armen ritterlichen Krautjunkers in seiner bäuerlichen Umgebung, sie gilt mehr den Getelingen, die der Ritter Neidhart in vielen Beziehungen als Rivalen empfindet, als etwa den Bauernmädchen, die zum Teil die Ursache der Rivalität sind, und gerade aus ihr wird sichtbar, daß es sich im Grunde um einen ganz stattlichen Bauernstand handelt mit starkem Selbstbewußtsein, frei, reich, gastfrei im eigenen Haus, voller Stolz auf seine wirtschaftliche Bedeutung und von dem Wunsch getrieben, durch Waffentragen, langes Haar, Weintrinken (eigentlich war noch Met der Bauerntrank) und höfische Kleidung alle Standesgrenzen zu sprengen und die peinliche Unterscheidung Ritter—Bauer verschwinden zu lassen. Als in der Novelle vom „Schretel und Wasserbär" der Nordmann an das deutsche Bauernhaus gelangt, meint er, eine Ritterburg vor sich zu sehn.

Übrigens gibt es eine Richtung im Rittertum, die sich sehr wohl auf die Ehre des Bauern besinnt. Biedere, ehrenvolle Bauerngestalten begegnen trotz allem, sind zum Beispiel der gute treue Meier, zu dem sich Hartmanns Armer Heinrich zurückzieht, und der alte Meier Helmbrecht Wernhers des Gartenaeres. Von der idealen Gleichrangigkeit der Stände vor Gott reden Freidank (27, 1), Trimberg (505) und der Dichter des „Wigamur" (1030), dann erscheint die Pflugarbeit wieder so gottgewollt wie der Ritterdienst. Der verarmte Ritter verliert sein Ritterrecht nach dem Görlitzer Landrecht nicht mehr, wenn er sich bäuerlich beschäftigt. Die Frauen und Töchter der Bauern gefielen den Rittern natürlich stets, Neifen und andere bemühen sich um Flachsschwingerinnen und wasserholende Mägde, aber berühmter und liebenswürdiger als diese sind Walthers *herzeliebez frouwelin* mit dem gläsernen Fingerringlein und Neidharts Friderun mit dem zerbrochenen Spiegel. Übrigens sind die Abgaben der Bauern an ihre Grundherrn milde und schonsam bemessen gewesen im Vergleich zum Zehnten, welchen die Kirche einzog.

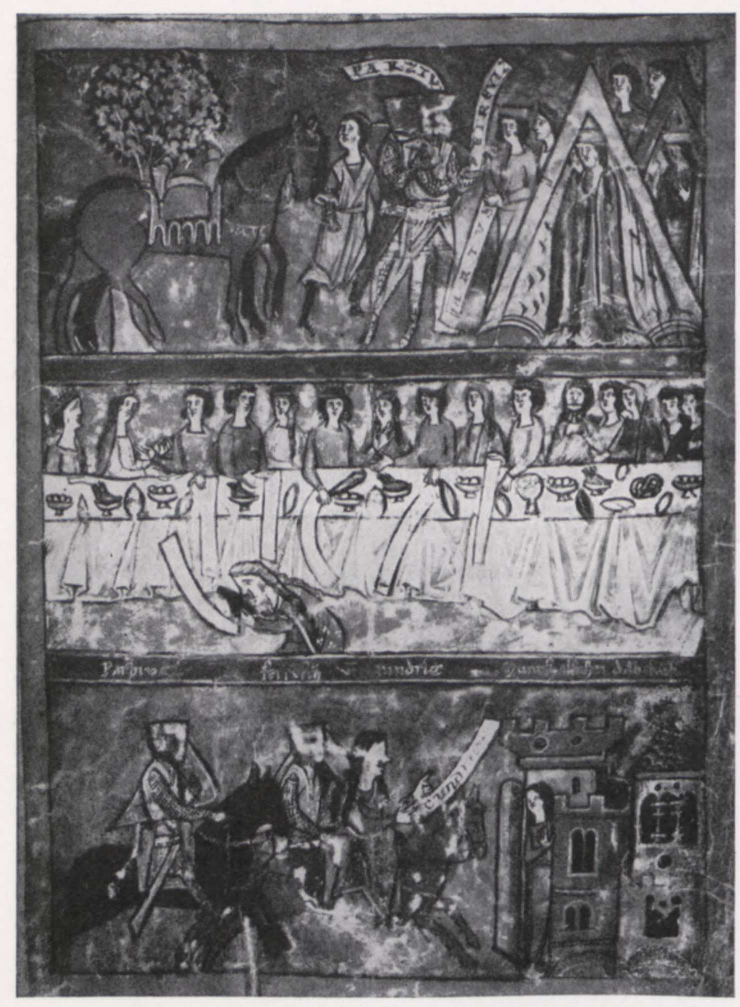
Fischersleute treten im „Gregor", im „Parzival", im „Wigalois" auf. Sie erscheinen geizig, habgierig, hartherzig, sie schimpfen in grober Manier, sie sind boshaft und böse wie später die Müller im Volkslied, doch begegnen auch Milderungen bei einzelnen Figuren ihres Standes. Wolfram trennt schroff; Geiz und niedere Abkunft sind ihm eins; als er die Verhältnisse des Fährmanns Plipallinot, des Vaters der lieblichen Bene, schildert, legt er reiche höfische Farben auf, ohne sehr bedenkliche Charakterzüge zu tilgen. — Kaufleute kommen vor im „Parzival", im „Willehalm", im „Tristan", in der „Krone". Auch hier nimmt Wolfram streng die aristokratische Haltung ein, trennt die Stände scharf; als Kaufmann zu gelten, ist bei ihm eine Schmach für den Ritter. Schönheit der Gestalt und Adel des Benehmens eignet ausschließlich dem Ritter. Die Bürger von Orleans sind bei Wolfram dumm und habsüchtig: als er doch für Willehalms Herberge in Laon einen edlen großmütigen Kaufmann benötigt, macht er ihn flugs ritterbürtig. Türlin ahmt die allgemeine Haltung Wolframs nach; zugleich führt er auch einen edlen reichen Kaufmann neu ein, bei dem Gawein ohne weiteres Herberge nimmt. Gottfried, selbst Bürger, bezieht seinen Stand von vornherein und ohne Vorurteil in das ritterliche Leben ein. Seine Kaufleute sind edel, nennen den jungen ritterlichen Tristan „Freund"; dieser kann sich für einen Kaufmannssohn ausgeben; im Adel seines Benehmens, in seiner leiblichen Schönheit wird kein Widerspruch dazu gesehn. Die Stände erscheinen hier nebengeordnet, das *edele herz* ist die Brücke. Alles Nichtritterliche bleibt fast



Kaiser Heinrich II. und seine Gemahlin Kunigunde.
Von der Adamspforte des Bamberger Doms. Nach 1230.

immer namenlos in der Erzählung. Der Ritter Rudolf von Ems kleidet die Novelle vom Kaiser Otto und dem Kölner Kaufmann vollständig in höfisches Kostüm, er erhebt einen Kaufmann zum Helden einer höfischen Geschichte, gibt ihm Tugenden und Äußeres eines vornehmen höfischen Herrn bis in die Haartracht hinein (*sin har was hoveliche gespaenet wol* 790) — und verleiht ihm auch einen Namen: *der guote Gerhart*. Er wird dem Kaiser gegenüber zum Muster von Seelengröße, *milte* und Gerechtigkeit. Vielleicht hat dieses schöne Bild des höfischen Bürgers dem jungen Dichter die ganz besondere Aufmerksamkeit des *notarius burgensium* Meister Hesse eingetragen. Auch Wolfram hatte seinem edlen ritterlichen Kaufmann sogleich einen Namen gegeben: Wimar. — Die Möglichkeit, Mönch zu werden, erscheint nicht ritterlich. Das Gespräch des ritterbürtigen, im Kloster erzogenen Knaben mit dem Abt in Hartmanns ,,Gregor" klärt eindeutig darüber auf. Aber es war ein Problem, das viele in Wirklichkeit auch anders gelöst haben, wenigstens im Alter; große Dichter wie Morungen und Botenlauben sind zum Lebensende ins Kloster gegangen. Aber sie verließen damit zugleich das höfische Rittertum. Sigune in der Klause und Trevrizent der Einsiedel repräsentieren die höfische Welt so wenig wie Herzeloyde in der bäuerlichen Rodung Soltane oder der Büßer Gregor auf dem Stein.

Gegenstand der höfischen Dichtung ist also im wesentlichen das höfische Rittertum selbst, der Ritter und die Frau, ihr Verhältnis zueinander, zur Welt und zu Gott. Die Huld der geliebten Herrin, der Welt und Gottes ist das höchste Ziel, in dessen Erreichung alle nur erdenkbaren Werte und Güter eingeschlossen sind, vor allem Minne und Ehre. Nach der Idee des Ritters und der Dame strebt diese Dichtung des Rittertums, sowie nach der Erziehung zu diesen Idealen. Aber man fasse das Höfische nicht zu eng, es erkennt sich in vielerlei Namen und Figuren wieder. Es handelt sich nicht nur um Gawan, Artus, Iwein, sondern auch um Parzival, Willehalm, Dietrich. Auch die erneuerte nationale Heldenepik hat nach Publikum wie Verfassern durchaus den höfischen Kreisen angehört; als bloße Artusepik wäre die höfische Dichtung zu eng gefaßt. Das Nibelungenlied ist so gut höfische Epik wie die ,,Eneid" oder der ,,St. Georg" oder der ,,Iwein" oder der ,,Parzival" oder der ,,Willehalm", sie besitzen alle, freilich jeweilig verschiedenen Grades, Momente, durch die sie dazu gehören und wieder sich von ihr trennen. Kurzum, die Stoffe mögen stammen, woher sie wollen, die erstaunliche Kraft der Idee, des Ethos, des Stils, der Form verkleidet sie in Rittertum so gut es geht, macht aus antiken, christlichen, germanischen Helden und Heldinnen nach Möglichkeit höfische Ritter und Frauen so gut wie aus den Figuren der bretonischen Artusstoffe. Daß es überhaupt noch einen germanisch-einheimischen Einschlag gibt, wird uns für die Herkunft des Rittertums aus dem germanischen Gefolgschaftswesen, wovon wir im Kapitel I gehandelt haben, bedeutungsvoll genug sein. Dessen Dichtung ist also begreiflicherweise, wenigstens teilweise, noch seine Dichtung. Bis in Nebenfiguren wie Iring und Irnfried hinein, bis zum Namen Wieland und dem Vogeljungfraumotiv im spähöfischen ,,Friedrich von Schwaben" sind die alten Stoffe ja nun wieder da. An sich ist es viel wunderbarer, daß Hildebrand, Wolfdietrich, Wate nun noch in deutscher Dichtung leben konnten, die doch kein Bildungskatalog umschloß, als etwa Aeneas, Alexander und St. Georg. Wie tief also und eigentlich gründlich muß der germanisch-deutsche Zusammenhang im Rittertume gewesen sein, da sie in Wirklichkeit ja nun sogar reich und erneuert lebten. So erklärt sich eine Einzelheit wie das Wiederaufleben der Klagelieder um den verstorbenen Herrn, etwa bei Hartmann. Die germanische Situation ist eben im Grund unverändert. Daß Fürst und Mann dichten, dies altgermanische Verhältnis lebt weithin wieder auf, vom Ministerialen bis hinauf zum Kaiser, und durch Friedrich II. wird es in Gestalt seiner



45. Brustbild aus einer Handschrift des Parzival. Um 1230. München, Bayrische Staatsbibliothek. Oben: Ankunft von Parzival und Feirefiz bei Artus. Mitte: Cundrie überbringt die Gralbotschaft. Unten: Parzival und Feirefiz kommen mit Cundrie zur Gralburg.

„Sizilischen Dichterschule“ gar nach Italien verpflanzt.

Am reinsten verkörpert sich der Mythos der höfischen Gesellschaft zweifellos in der Artusmythologie. Die Tafelrundenritter sind bis auf den Truchseß Keii die allerbesten in der Welt. Es ist in der Tat eine wahre Mythologie, was sich das abendländische Rittertum hiermit erbaut hat. König Artus ist der Hüter unvergänglicher höfischer Freudenherrlichkeit. Sein Hof ist wie ein Himmel in diesem Betracht, die Freude dieses Himmels ist grundsätzlich unzerstörbar. Jeder einzelne Artusritter wird zum Zubringer von immer neuen Anlässen zur Freude und zu Freudenfesten; erst wenn er durch Leid und Zweifel hindurch zu einem wahren Heiligen der Freude geworden ist, hat er die Freude als große himmlische Aufgabe erfüllt. Noch auf weite Generationen hin werden diese Figuren und die dazu gehörigen Frauengestalten wie neue Götter oder neue Heilige fortwirken. Sie werden noch langhin zitiert und beschworen, sie sind bestimmten, nicht auswechselbaren Begriffen verbunden in bejahendem oder verneinendem Sinn, sie symbolisieren bestimmte Daseinsweisen und Lebensstile. Und sie treten wie Götter oder Sterne in bestimmten, sich immer wiederholenden Konstellationen miteinander auf, die oft von ungemeinem Tiefsinn und Belangreichtum sind. In einer Dioskurenstellung der Brüderlichkeit und Freundschaft erscheint da zum Beispiel Gawan regelmäßig mit Erec, mit Iwein, mit Parzival. Denn seine überlegene Problemlosigkeit, verbunden mit edelstem freundschaftlichem Anstand, ist geradezu wie vorbestimmt, den tiefer veranlagten Naturen aus ihren leichten und schweren Wirren zu helfen. Im Gegensatz dazu zeigt sich der Truchseß Keii in Konstellationen, die ihm selber schließlich die Schande einbringen, die er anderen zugedacht hatte. Er ist der Zuchtlose, Weiberfeind und ohne Frauengunst, voll niederer destruktiver Spottsucht, hinterhältig, scheinheilig, unempfänglich für Ehre, ein Haudegen und doch immer leicht und lächerlich besiegt, kurzum er ist so, wie man nicht sein soll. Immerhin war er ein Problem für die deutschen Dichter, und Wolfram bezeichnenderweise hat ihn zu retten

gesucht. Die Dichter nehmen hier und auch sonst zuweilen mit der Figur des bösen Truchseß Rache an einem Amt, das ihnen gewiß oft nicht so *milte* und freundlich erschien wie etwa der Herr des Hofes selbst. Auch sind all diese Figuren nicht Privateigentum eines Dichters allein, wiewohl Wolfram einmal scherzhaft den Hartmann in diesem Sinne anspricht, — sie gehören allen wie etwa Götter oder wie die alten Helden der einheimischen Sage. Sie begegnen überall in der Zeit, nicht in einem Werke allein.

Zu Bretagne, Antike, Germanien, Kirche als Stoffgebieten der Dichtung, alles Sphären grauer Vorzeit, gesellt sich fünftens auch manches aus der eigenen Zeit wie „Graf Rudolf", „Moriz von Craun", „Elisabeth". Die bretonisch-französischen Stoffe nahm wohl meist unmittelbar wieder der hohe fürstliche verbindungsreichere Adel aus der Fremde und gab sie deutschen Dichtern in Auftrag; die nationalheroischen Stoffe verdanken wir als ganzes Gebiet wohl eher wieder der freien Wahl von Ministerialen, die dem Bodenständigen und Volkhaften noch näher standen. An den fremdsprachlichen, die erst übersetzt werden mußten, fühlt sich der Dichter selbst gewöhnlich stärker beteiligt, reflektiert auch mehr im Verlauf der Dichtung über sich selbst, über die Sache, über seine Weltanschauung, sein Verhältnis zum Publikum, fügt Vor- und Nachwort hinzu, nennt seinen eigenen Namen, auch den des Gönners, als brauchte der fremde Stoff besondere Reverenzen. Bei den nationalheroischen geschieht dies gewöhnlich nicht, war dergleichen nicht nötig, denn sie waren noch allgemein zu bekannt. Weltliche Stoffe überwiegen die geistlichen, erscheinen diese doch, so sind auch diese ritterlich und laienfromm verwandelt; dichten Kleriker, so dichten sie ritterlich: der deutsche Lanzelet rührt von einem Kaplane her; auch die Bürgerlichen verhalten sich so.

46. Buchbild aus einer Handschrift des Tristan. Mitte des 13. Jahrhunderts. München, Bayrische Staatsbibliothek. Oben: Tristan und Brangäne; Tristan wirft den Holzspan ins Wasser. Mitte: Tristan und Isolde von Melot beobachtet. Unten: Marke und Melot im Baum belauschen die Liebenden.

Da zum höfischen Ritter der Frauendienst gehört, d. h. der Gefolgs- und Lehnsdienst gegenüber einer Herrin, einer Führerin, so tritt in gewissem Sinn in der ritterlichen Dichtung der Minnesang mit der oft genug entsprechenden Haltung an die Stelle des alten Herrenpreislieds. Und rein motivisch überträgt sich der Frauendienst auch in die Epik. Nationale Heldenepik bringt das Gefolgschaftsethos gern noch an sich und ohne Übertragung, aber auch Siegfried, Hartmut, selbst Dietrich von Bern werden dem Frauendienst eingegliedert. Die bretonischen Stoffe bringen vornehmlich die Übertragung auf die Frau, von alter Gefolgschaftstreue ist unter den Rittern der Tafelrunde und ihresgleichen nicht viel die Rede. Siegfried kann noch den Frauendienst beleidigen zu Gunsten des Freundes, aus fingierter Mannestreue; umgekehrt brechen Tristan und Lanzelet skrupellos alle Mannentreue gegenüber Marke und Artus zu Gunsten ihrer „Freundin", ihrer Liebe zu den Gattinnen ihrer Herren: Isolde und Ginover.

Als sich also jetzt das Erlebnis der Liebe in Gestalt des Frauendienstes in Dichtung umsetzt, benutzt sie Haltung, Worte, Bilder und Vergleiche des alten Gefolgschaftsdienstes dazu (*hold, eigen, undertan, dienestman* usw.). So läßt also die Dichtung sich nun Mann und Herrin, Mann und Freundin in der Minne begegnen, wie sie sich einst Mann und Herrn, Mann und Freund im alten Gefolgschaftsethos begegnen ließ. Schon der Kürenberger, der den Antipoden des erwachenden Frauendienstes spielt, behauptet, die Herrin verlange von ihm, daß er ihr dienstbar sei, aber er selber, der heiß Umworbene, wisse sich jedem Frauendienst zu entziehen.

In Deutschland hat die höfische Dichtung nicht nur einen Gipfelpunkt wie mit Chrestiens von Troyes in Frankreich, sondern etwa ein halbes Dutzend. Sie blüht auch etwas länger, hat stofflich eine breitere Grundlage, ist ethisch vertiefter und liefert durch einzelne Dichter große weltanschauliche Lebenswerke, die eine Bedeutung für alle Zeiten besitzen. Es kommt ihr nicht so sehr auf das Ästhetische wie auf das Ethische an, sie dient mehr der tieferen Schönheit der Idee, als der oberen Schönheit der Form, aber auch formal kann sie erstaunlich schöne Kunstwerke liefern. Es geht also in ihr um die höchsten menschlichen Dinge, etwa wie man das Dasein durch ritterlichen Dienst in eine gute große edle Form des Lebens bringen könne, wie in solcher Lebensform Welt und Gott sich nicht mehr widerstreiten, wie der Dualismus also in seiner mittelalterlichen Aktualität überwunden werden könne, wie der Ritterdienst mit Frauenliebe zu vereinigen sei und von ihr den wertvollsten erzieherischen Auftrieb empfange, wie nicht etwa nur für den einzelnen all diese Probleme gelöst werden könnten, sondern für die ganze Standesgemeinschaft, wie also der Menschheit einmal wieder eine große vorbildliche zeitgemäße Daseinsweise geschenkt werden könne. War es die Tat der Klassiker unter den Dichtern, sie zu schaffen, so ist das Werk der „Epigonen", diese Vorbildlichkeit voll auszuprägen und für die Nachwelt sowie für andere Stände sie weithinleuchtend hinzustellen.

Sämtliche ritterlichen Tugenden hat sie beispielhaft oder belehrend vorzuführen, nicht etwa in stiller Privatlektüre, sondern im Vortrag vor der Gemeinschaft. Fast vollständig gibt sich die Dichtung dem alten Kriegerideal der Ehre wieder hin. Versuchte der Rolandsdichter noch fast schamlos, die alten Kriegerwerte Stück für Stück auf die Heiden zu übertragen, um damit beide zu kompromittieren, so hatte er damit den gegenteiligen Erfolg; man weiß: Wolfram und alle staufische Welt mit ihm verklärte nicht nur den Heiden, sondern ethisierte ihn sogar im Grunde christlich. Sowohl die Heiden wie die alten Kriegerwerte sind nun verklärt in der Dichtung, ohne daß sie aufhört, den Ritter einen Gottesritter sein zu lassen. Mit der Ehre verträgt sich für sie durchaus die christliche Liebe, mit der himmlischen die irdische, mit Gott das Kriegertum. Einer gesunden schönen Laienfrömmigkeit gibt sie sich dabei hin. Wir werden diese Werte an sich noch im Tugendsysteme besprechen, desgleichen die neue höfische Diesseitigkeit, in welcher der Ehrbegriff dennoch allen Materialismus ausschloß, kurzum die lebensgefühlsmäßige Vorbereitung des thomistischen Weltbildes, das der staufischen Dichtung zufolge eben längst schon ein staufisches ist, ehe es bei Albert und Thomas System gewinnt.

Weithin ist diese Dichtung Seelenanalyse, ein Sichversenken in die Seele der lyrisch zu besingenden oder episch zu behandelnden Person. Alles Denken geschieht in Anmut und Schärfe, zuweilen wird die zeitliche Parallele der Scholastik deutlich. Stark liebt sie das symbolische Denken, in gewissen Dingen herrscht eine rationale Klarheit, das Dämonisch-Magische ist stark zurückgedrängt. Mannheit und Minne sind die Hauptthemen, Vorbilder und vollkommene Beispiele sollen gegeben werden in allen Dingen innerer und äußerer breit entfalteter höfischer Kultur. Schilderungen dienen der Darstellung dieser Kultur, Monologe und Dialoge dienen der Entwicklung der Probleme. Die bunten gefährlichen Abenteuer, die der fahrende

Ritter nacheinander besteht, sind die Folie seiner Furcht- und Tadellosigkeit, die Bewährung seines Hohen Mutes, die Erziehung zu allen Tugenden. Liegen fremde Vorbilder vor, so handelt es sich doch niemals um bloße Übersetzungen, sondern um Lehnschöpfungen aus stark deutschen Kräften. Das äußere Kleid der Epik ist das vierhebige Reimpaar mit dem Ideal der Reinheit des Reims und der Sprache, wovon wir schon handelten. Auch die ursprünglich noch strophische Heldenepik geht trotz ihrem gewaltigen Triumph im Nibelungenlied späterhin meist zu jener Gestaltung über, während vom umgekehrten Weg nur Titurel und Lohengrin Zeugnis ablegen.

Die Gattungen sind: rein lehrhaft die Didaktik, darstellerisch in beiden Themen, Mannheit und Minne, der Versroman, in bezug auf die Minne hauptsächlich die Lyrik, der Minnesang. Für eine höfische Dramatik fehlte — vielleicht rein zufällig — die hierin begabte Persönlichkeit, die das Drama in die deutsche höfische Poesie heraufgehoben hätte. Es war vielleicht mit Wolfram nahe genug daran, daß auch die volkstümliche ritterliche Ballade, die wir voraussetzen dürfen, weil sie sich im Skandinavischen und in späteren deutschen Minnesingervolksballaden noch widerspiegelt, bei uns höfisch, d. h. literatur- und sammlungsfähig wurde. So hatte es Wolfram mit dem Tageliede souverän erreicht, Walther mit der Spruchpoesie und dem rein geistlichen Kreuzlied, der Nibelungendichter mit der nationalen Heldenepik, Rudolf von Ems mit Weltchronik, andere mit dem Leich, d. h. eigentlich der geistlichen Sequenz, die sie in den Minnesang hoben. Grenzen in den Gattungen gab es hier wohl gar nicht grundsätzlich und von vornherein. Aber die Zeit war zu kurz, als daß sich für alle Möglichkeiten schon die große, unbedingt schöpferische Persönlichkeit hätte finden können.

Grenzen liegen vielmehr in der Haltung und werden im Minnesang sichtbar. Minnesang ist nicht gleich Liebeslyrik überhaupt, sondern eine merkwürdig einmalige, ganz besondere Verengung derselben. Die Anfänge gerade noch sind es, die das Bild der werbenden, liebenden Frau noch kennen, was alsbald undenkbar wird. Alsbald wird so getan, als könnte die Liebe nur noch von dem Mann ausgehn und zugleich als ob sie sich nur erstrecken könne auf die verheiratete vornehme Frau eines andern, und nur in dieser Form gehört der Minnesang zum Frauendienst des Ritters, wird er zu einer Art Gesellschaftsphilosophie in Versen, ist aber immerhin noch hundertfältig bereit, in wirkliche Liebeslyrik auszumünden, aus der er im Deutschen auch seinen Anfang nahm. Immer handelt es sich um Einzelvortrag vor ritterlicher Gesellschaft, zur Unterhaltung im Palas, nicht mehr um Gemeinschafts- oder Chorlyrik, sondern um die persönliche Stimme des Ritters, des Herrn selbst oder seiner Leute; aber die Leistung selber interessiert alle Anwesenden und ist ihrer Beurteilung ausgesetzt. So deutlich Wunsch und Werbung ausgedrückt werden, so verschleiert bleiben Erfüllung und Ziel, eben deshalb braucht das von vornherein unzweideutige Tagelied erst einen ganz großen Meister, damit er es unwiderstehlich höfisch macht. Rühmen darf man sich des Lohnes jedenfalls nicht, die Minne muß heimlich sein, der Name der Herrin verschwiegen. Aber der Unterschied zwischen „hoher" und „niederer" Minne liegt auch im Lied nicht im Physiologischen, daß etwa die eine „platonisch" bliebe, die andere nicht, sondern allein darin, daß der niederen Minne jedes erzieherische Ethos fehlt — bis zu Walther, der es ihr gibt und auch das Lied der niederen Minne damit höfisch macht. Daß Minne alles ist auf der Welt, daß ihr Reich absolut ist, jenseits auch der Ehe, daß die Frau nunmehr ein Wesen höherer Art ist — nicht mehr eine *übelez wip* wie zu kirchlich-kluniazensischer Zeit — sondern ein Wesen, von welchem Vollkommenheit ausgeht, *werdekeit* und Hoher Mut, was an sich schon Lohn ist, geht aus dem Minnesang hundertfältig hervor. Aufnahme in den Dienst, Glück der Nähe und des Grußes, Sehnsucht aus der Entfernung, Lohn oder Nichtlohn, Lösung aus dem Dienst oder Treue trotz allem, womöglich ewiger *wan*, d. h. Hoffnung, die der Illusion gleichkommt, sind die ewigen Motive. Gott selbst will den Minnedienst, davon ist der Minnesang überzeugt. Von einer einförmigen Monotonie sollte man nicht sprechen. Wie die Dame sein soll, die langsam und spät

erst an den Lohn denken muß für den Einen, wird hundertfältig gesagt. Daß ein richtiger Ritter auch *vil wol von minnen singen* kann, ist ganz selbstverständlich; er muß eine Weise sprechen können, wie der Mann in altgermanischer Zeit. Aber das Allerpersönlichste zu sagen, konnte nicht erlaubt sein, wie sehr gerade dies, wo es unwillkürlich durchbricht, uns interessiert. Diese Lyrik betraf oft genug das Problem der Minne selbst, was Minne sei, auf jeden Fall ihr Erlebnis. Sie war in ihrer reinsten klassischen Form, bei Reinmar und dem jungen Walther, oft Standesethik von kaum je wieder so erreichter Leistung und Kunst, der man das Lehrhafte vor lauter Liedhaftigkeit kaum anmerkt. Sie war niemals ohne Melodie, selbst der Spruch war es nicht. Mehrstrophigkeit des Liedes und Dreiteiligkeit der Strophe gelten als romanischer Import; umgekehrt macht die alte Einstrophigkeit unseres frühesten Minnesangs einen sehr germanischen Eindruck. Altes Erbe sind auch die frühen Frauenstrophen als solche, insofern sie von Frauen stammen. Wer germanische Dichtung kennt, weiß, wie von Grund auf dialogisch, ja dialektisch sie angelegt ist: so hat sich nach alter Anlage der frühe deutsche Minnesang den „Wechsel" geschaffen, d. h. eine Liedform, welche versucht, die einander widerspielenden Gedanken der Liebenden aus der Entfernung über ihre Liebe in zwei Strophen zu fassen. Die Dichter sind für gewöhnlich nicht Berufsdichter, die davon leben, wie die Troubadours, sondern Ritter und Hofbeamte, Hausgenossen; sie umgeben dichtend ihren dichtenden Herrn. Dichterinnen gibt es alsbald nicht mehr. Tiefe Vergeistigung (Reinmar) und sittliche Weltanschauung (Hausen) haben die deutschen Dichter den Troubadours voraus.

Ihr Dichterbewußtsein verraten die Lyriker wie die Epiker oft; es äußert sich auch in literarischen Fehden, von denen die berühmteste die zwischen Walther und Reinmar von Hagenau ist, unter den Spruchdichtern waren solche Fehden nach diesem Vorbild dann an der Tagesordnung; es äußert sich auch in literarhistorischen Exkursen über die zeitgenössischen Dichter: Gottfried begann mit einem solchen Exkurs über Veldeke, Hartmann, Bliker, Wolfram, Reinmar und Walther in seinem „Tristan" und Rudolf von Ems ahmte das zweimal nach. Auch widmet ein Dichter dem andern Nachrufe, Gebete, Ehrenbezeugungen in seiner Dichtung; am berühmtesten ist vielleicht wieder der schöne doppelstrophige Nachruf Walthers auf Reinmar, darin er bewußt den Dichter vom Menschen trennt. Wichtig war, daß sich die Begriffe Ritter und Dichter jetzt so wenig widersprachen wie einst die Begriffe Krieger und Dichter. Es ist bekannt, daß das Schöpfer- und Erfindertum damals im Dichterbegriff nicht so entscheidend war wie in der Neuzeit. Schöpfer ist Gott und der Dichter verkündet bestenfalls Gottes Schöpfungen. Das ist der tiefste Grund dafür, daß sich Walther für einen Boten Gottes an den Kaiser auch in Dingen der Politik und des Reiches halten kann: *her keiser, ich bin fronebote, ich bring iu boteschaft von gote.* Die Berufung auf Quellen und Gewährsmänner als Beweis der Wahrheit der Dichtung spielt deshalb hier eine größere Rolle als beim neuzeitlichen Dichterbegriff. Originalgenie und völlige poetische Einzigartigkeit können füglich hier gar keine Dichterwünsche sein. Trotzdem gab es solche und mindestens einer, Wolfram nämlich, war sich auch dessen persönlich bewußt. Unbewußt und unbeabsichtigt haben sich auch andere, selbst Gottfried, der den wilden Erfinder Wolfram tadelt, als außerordentlich schöpferisch erwiesen. — Aus diesem Dichterbegriffe folgt weiter die große Bedeutung des Übersetzens, des Neubearbeitens, der Wiedergabe überhaupt in unserer Epoche. Aber eben, unter dem Einfluß des trotzdem Schöpferischen, handelt es sich wiederum nicht um ein Übersetzen in unserem Sinn, sondern um so etwas wie Lehnschöpfungen, die den Stoff immer schöner, der ritterlichen Kultur immer gemäßer und damit also für ihre Zeit immer wahrer und wirklicher machen.

Auch bei diesem Dichterbegriff handelt es sich zu einem Teil um uralt ererbte Haltung.

Schon die alten Heldenlieddichter wollten keine „Erfinder" sein. Auch ihre Stoffe beruhen sämtlich nicht auf freier Phantasie, sondern sind aus Geschichte und Wirklichkeit dichterisch umgeglüht. Beidemal geben die Dichter Wirklichkeit in höherem Grade, nicht bloße Kopie, sondern Darstellung des ewigen allgemeinen Gehalts, den volleren und wahreren Ausdruck der Idee. Wie sehr steht doch hier Wolfram auf derselben Stufe für den Gral wie Gottfried für seines Paares Liebe wie der Nibelungendichter für Kriemhilds Rache. Aber auf solcher Stufe stand schon der Dichter des alten Atliliedes. Daß die Kunst der sittlichen Wirkung dienen soll, hohen Wert besitzen soll zur Ausfüllung von Mußestunden mit Erziehung, daß sie Nützliches und Bildendes bewirkt, daß ihr Zweck sittlich sein muß, weil das Gute und das Schöne identisch sind, darin stimmen der ritterliche und der frühgermanische Dichter nicht nur untereinander, sondern bekanntlich auch mit Aristoteles und Plotin überein und später wird Thomas dieser positiven Meinung desto leichter beitreten können, weil man sie längst um ihn lebte. So kann auch weltliche Dichtung neben die Bibel treten. Sie lenkte nicht von Gott ab, sondern zu ihm hin. Wie stark erfüllt der Parzival solche Poetik! — Daß die Kunst ablenke von Gott, daß sie Wahrheit und Wirklichkeit nicht vermittle, daß sie Trug und Täuschung sei und nicht einmal erzieherisch wirke: — zuweilen taucht auch diese Ansicht noch in unserem Zeitraum auf, bei Klerikern etwa wie Thomasin und seltsamerweise bei Heinrich dem Löwen, als er sich für seinen Lucidarius gegen das Versgewand sträubte. Über Augustin, für den die Kunst ein Teil der *civitas diaboli* war, geht diese Ansicht bekanntlich bis auf Plato zurück; sie wird die eigentlich fremde im Abendlande sein. — Staufische Dichtung dient wie die frühgermanische im edelsten Sinn, sie ist nicht selbstherrlich, sondern immer ethisch begründet in ihrem tiefsten Sein. Sie will Gott und Welt zugleich dienen. Tugenden werden vorgeführt und gefeiert; *si gebent der werlde hohen muot*, sagt Gottfried von den Dichtern. In der Tat, den hohen Mut wollen sie alle geben, die große seelische Beschwingung der Stauferzeit, die schon ein Ziel des alten Heldenliedes war; mit den verschiedensten Mitteln versuchen sie das. Das sicher Überlieferte erscheint ihrem Publikum als das Wahre, Berufung auf diese alte Überlieferung haben sie mit den Heldenlieddichtern gemeinsam. *In alten maeren* muß es überliefert sein, *in buochen* geschrieben stehn, so heißt es jetzt; früher hieß es, daß man es habe sager hören. Gott selbst hat den Dichtern den „Sinn" für solche Kunst gegeben. Nur Gottfried, am tiefsten von allen vom Geiste der Antike berührt, sagt, die Kunst stamme vom Musensitz Helikon.



47. Siegel Heinrichs des Löwen.

Aber es gibt so etwas wie ein Kapitel Welfischer Dichtung mitten in staufischer Zeit. Hier wird viel stärker die innere deutsche Linie gehalten, hier ist viel salisches, viel ottonisches Erbe, ein langhin wie absichtlich festgehaltener archaisch-kräftiger und zugleich altertümlich-frommer Geschmack. Der Gebrauch des neuen Kulturworts „höfisch" ist hier viel seltener, zaghafter, ironischer. Mit der Kaiserchronik aus der Zeit Heinrichs des Stolzen beginnt dies Kapitel, entschlossen und sicher bejaht sie politisch den Welfen; Regensburg, die Welfen-

hochburg, ist ihr die Hauptstadt schlechthin. Der Mäzen des Rolandsliedes ist Heinrich der Löwe selbst. Um 1170 ist es in ganz archaischer Schönheit, aber noch stark in kluniazensischem, kulturell antistaufischem Geiste gedichtet worden; den französischen weltlichen Stoff hat der Pfaffe Konrad geistlich gewendet, dem werdenden staufischen Ritter wird hier noch im letzten Moment ein Mönchsritterideal vorgehalten. Auch der König Rother hat sich als welfische Hofdichtung erwiesen. Hier handelt es sich um eine ideale Königsgestalt in ganz altem Sinne, um ein wunderbar inniges Gefolgschaftsverhältnis gegründet auf Treue, aber auch hier liegt mit der Mönchwerdung des edlen Paares am Schluß ein kluniazensisches Erbe vor. Im Herzog Ernst wird den edlen Freundespaaren alter deutscher Dichtung ein neues beigefügt, auch hier blüht das uralte Gefolgschaftsethos. Das Morgenland spielt dann im Leben des Herzogs selbst eine wirkliche Rolle, ein frühes verlorenes Heinrichepos, fromm, heroisch, vornehm, mit morgenländischen Abenteuern liegt noch dem späthöfischen Epos Reinfried von Braunschweig zugrunde. Der von uns oft hier benutzte Lucidarius, ein dialogischer Katechismus des gesamten Glaubens und Wissens der Zeit, warm und voller Hingebung geschrieben, ist ein sprechendes Denkmal der ernsten frommen vornehm-altertümlichen Stimmung des Welfenhofes, eines geschlossenen Kreises und des ihn beherrschenden persönlichen Willens. Minnesang hat hier keine Stätte und der erste deutsche Dichter eines Tristan dichtete, wiewohl braunschweigischer Ministeriale, am Rhein. Die C-Fassung der Niedersächsischen Weltchronik Eikes von Repgow schließt später den Kreis, sie bereichert den Text durch ein Bündel welfischer Nachrichten und durch erste deutsche Prosanovellen, darinnen altgermanische Prosabegabung vielleicht wieder zum Durchbruch kommt. Die ungeheure Weite von Walthers Lyrik, als er Otto IV. diente, galt nicht dem Welfen als solchem, sondern dem Träger des staufischen Kaisertums.

Aufstieg und rasche Entwicklung des Ganzen erfolgten im staufischen Raum, zu neuen und reicheren Schönheiten, zu größerem Glanz, zum neuen Ideal der Hohen Minne, zur südlichen Farbenpracht, zur Klassik, zum Kaiserlichen und zur weltaufgeschlossenen Weite. In diesem Raume dichtete, in der neuen rheinischen Literatursprache, der eben erwähnte Eilhart von Oberg seinen Tristrand, den ersten reinen Minneroman, die erste deutsche Form der großen schmerzlich-süßen Mär. Hier erfolgte die staufische Umdichtung des noch stark kluniazensischen Lamprechtschen Alexander. Heidentum und Minne, Alexander und Tristrand; die Liebe über die Konfessionen hinweg setzt sich fort im Grafen Rudolf und im ersten deutschen Gedicht von Flor und Blancheflor. Edelstes Rittertum verpflichtet schon beide Parteien, Heiden wie Christen. Der Erzpoet, der Ludus de Antichristo verbreiten Ruhm und Größe staufischen Kaisertums in lateinischer Sprache. Ehre und Minne bewegen die Helden beider Parteien in gerechter Verteilung in Veldekes Eneid, neue Liebespaare erscheinen durch ihn und das Mainzer Hoffest stellt der dankbare Dichter mit berühmten Versen in den Schluß seines Romans hinein. Das Problem der Frau zwischen zwei Männern, wie es durch den Minnedienst offenbar zu einem der brennendsten Probleme geworden war in der Gesellschaft, behandeln drei, in verschiedener Beziehung übrigens noch nicht vollhöfische Verserzählungen: Morant und Galie, Moriz von Craun und Ottes Eraclius.

Dreimal erscheinen hier Kreise von Minnesängern, die sich um die staufischen fürstlichen Dichter selbst gruppieren. Barbarossas Sohn, Kaiser Heinrich VI., selbst ist Dichter, und zu diesem ersten Kreise gehören Friedrich von Hausen, Veldeke, Bernger von Horheim, Bliker von Nekarsteinach, auch Gutenburg und Fenis. Auch Morungens Frühzeit fiel an den Stauferhof. In diesem Kreise vollzog sich der Übergang vom frühen hei-



48. Grabmal Ottos von Botenlauben und seiner Gattin in der ehem. Klosterkirche von Frauenroth. (Phot. O. Mahr.)

mischen Liebeslied zum Hohen Minnesang. Frauendienst wird eine Schule der Erprobung und Geduld, verlangt fast soviel wie Gottesdienst. Noch zweimal bilden sich um dichtende Staufer Dichterkreise, in den 20er und 30er Jahren des 13. Jahrhunderts, als der Weg der deutschen Lyrik schon weit vorbeschritten war, in Sizilien der eine, in Schwaben der andere, im italienischen Volgare der eine, deutsch der andere, um Kaiser Friedrich II. der eine, um seinen unglücklichen Sohn König Heinrich (VII.) der andere. Wir müssen von staufischer Dichtung so in Schwaben wie in Sizilien sprechen, Friedrich begründete damit die italienische Lyrik überhaupt. Es sind uns Kanzonen von ihm wie von seinen Söhnen Enzio und Friedrich von Antiochien erhalten: verpflanzter schwäbischer Minnesang; die von König Manfred sind verloren. Zu den Dichtern um König Heinrich herum gehören vornehmlich Gottfried von Neifen und Burkart von Hohenfels, auch Hiltbolt von Schwangau und Otto von Botenlauben, die Schenken von Limburg und von Winterstetten und andere. Auch die Beziehungen Bruder Wernhers, Tannhäusers, Singenbergs, Hardeggers reichen hierher. Der engere Kreis zeigt immer noch ausschließlich adlige Liebhaber, denen ein beruflich bürgerliches Dichtergewebe noch fern liegt. Der größte Teil ihrer Lieder stellt noch möglichst reine höfische Lyrik dar, in den Formen der späteren nachwaltherschen Zeit. Niedere Minne kleidet sich, wo sie in diesen Kreisen begegnet, fast nur noch in Neidhartsche Formen, aber böser Bauernspott zeigt sich fast nirgends. Neifen ist einer der Hauptvertreter des späteren, wunderbar „gekonnten" Minnesangs. In diesen Lyrikern neigt sich das staufische Reich langsam zur ganzen Nation, um dort im Liede noch Jahrhunderte nachzuklingen. — Schließlich hat noch von Konradin die Manessische Handschrift zwei schöne deutsche Minnelieder überliefert. Es ist rührend, wie sich der Sechzehnjährige streng in der Haltung des Minnesängers sieht, der vergeblich werben muß.

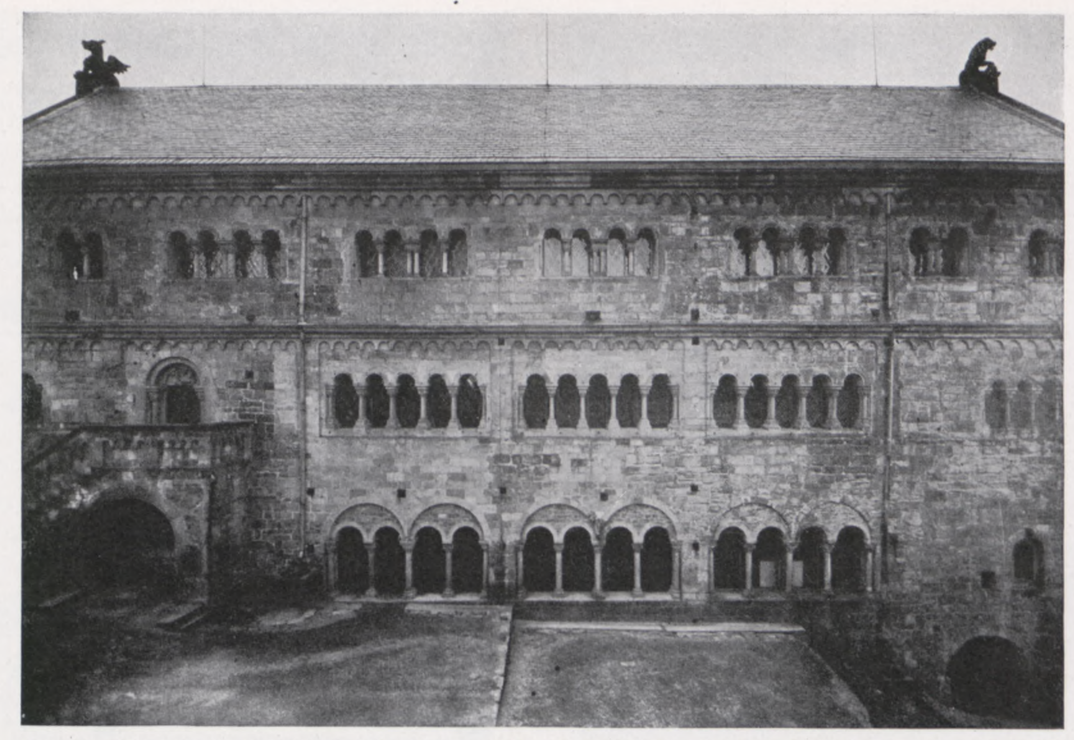
In früher Hohenstaufenzeit scheint der Südosten des Reiches den Schritt zur bodenständigen altheimischen Lyrik, ritterlicher Liebeslyrik, ganz selbständig vollzogen zu haben, zunächst noch ohne Kenntnis des Frauendienstes und des Hohen Minnekultus. Wirkliche Trautlieder finden sich noch unter den Namen Kürenbergs, Dietmars von Eist, Regensburgs, Rietenburgs, ihre Lieder bilden eine seltsame Mischung von Rittertum und Volkstümlichkeit. Freund und Freundin stehen noch an Stelle von Herrin und Dienstmann in dieser frühen Liebe. Der selbstsichere Kürenberg mit seiner beherrschten stolzen männlich-herben starken Sinnlichkeit, seiner bedenkenlosen Sieghaftigkeit scheint uns die typische Haltung des Ritters der frühen Barbarossazeit zu verkörpern; noch weit entfernt von der Demut des Frauendienstes dünken dem Herrenmäßigen große Mühe und lange Werbung nicht nötig. Der ganze Reichtum



49. Buchbild aus Heinrich von Veldekes „Eneid". Handschrift in der Preußischen Staatsbibliothek, Berlin.

der rasch fortschreitenden Entwicklung und des Überganges offenbart sich dann im Freiherrn Dietmar von Eist. Die Frau wird die Herrin, seine wilden Taten legen sich wie ein beruhigter Seesturm, die Herrin lenkt das gezähmte Schiff wie ein Steuermann. Wie Statuen werden schon Ritter und Frau in „Wechseln" herausmodelliert. Bezeichnend ist das Stimmungsvolle, das beseelte Hinübergleiten aus ferner Freude in sanfte Besorgnis und Mahnung. Auch bei Regensburg ist kein Dienst um Minne, sondern Liebe ohne Dienst; aber sein Bruder Rietenburg hat das Erzieherische im Minnedienst schon dem Feuer verglichen, in dem man das Gold läutert und prüft. Viele Haltungen können gelehrt werden in der Schule der Minne. Ein stiller Stern wird an den Himmel geheftet mit dem Minnedienst zur Erziehung eines ganzen Geschlechts. Hier ist eine Nation, die ernst machen wird mit dem, was sonst nur eine Metapher.

Der Funke ritterlicher Liebeslyrik springt nach Schwaben hinüber, weit in den staufischen Erbraum, bis zum und über den Rhein: Meinloh von Sevelingen und Kaiser Heinrich nehmen ihn auf. Umgekehrt trägt der Größten und Vollendetsten einer, vom Babenberger nach Wien berufen, den Hohen Minnesang in den Südostraum: Reinmar von Hagenau, er wird der Liebling und Abgott des Hofes und überdeckt die alte Richtung sosehr, daß der junge Walther, ganz in seinem Banne dichtend, vom Altheimischen zunächst keine Spur mehr aufweist. Reinmar und der junge Walther sind die Klassiker in der Haltung des ungelohnten Minnedienstes und der Lehre, gerade aus dem süßen *truren* über ungelohnten Dienst dennoch Freude und Hohen Mut zu gewinnen. Ausgeprägt ist die Terminologie der reinen Idealliebe zur Frau, Reinmar ist der weiche sentimentale Ritter in Reinkultur, Sänger einer Liebe, die ihren Lohn in der Erziehung zur *maze* und den anderen Tugenden sieht; die Zeit wußte genau, was sie an ihm besaß. „Ohne Sorge ist niemand wert" sagt ein Nachahmer Reinmars im Sinne des Meisters. Walther wird dem den Satz „Niemand taugt ohne Freude" entgegensetzen. Reinmar würde dies verbessern mit dem Satze, den man aus seiner Gedankenfülle zuspitzen kann: „Ich bin nicht froh, aber ich freue mich, daß ich keine Freude habe."



50. Das Landgrafenhaus der Wartburg. Erbaut Ende des 12. Jahrhunderts, erneuert 1847.

Auch die Wartburg war wie Wien ein Musenhof. Veldekes Eneid war eher dort als er selbst, der noch gar nicht vollendete Roman schon hatte dem Dichter den Weg nach Thüringen bereitet. Er war begonnen im staufischen Raum, unvollendet der Markgräfin von Cleve geliehen und ihr bei ihrer Hochzeit mit dem thüringischen Landgrafen Ludwig III. 1174 von einem ihrer neuen Schwäger gestohlen worden, der das Buch nach Thüringen sandte. Erst 1183 erhielt es der Dichter von einem dritten ludowingischen Bruder zurück, von Hermann, und vollendete es für ihn, der dann Landgraf wurde. Man erkennt die literarischen Interessen des Publikums. Der antike virgilische Stoff begründet in Thüringen eine Art besonderer Vorrenaissance, aber es werden die antiken Helden zu Idealrittern der staufischen Zeit, mit der ganzen Kraft, über die eine stilbegnadete Kultur verfügt; die antiken Frauen werden zu höfischen Damen. Der junge Hesse, Herbort von Fritzlar, ein *gelarter schuolaere*, hat den *Roman de Troie* nachgebildet, schuf damit den ersten deutschen Trojanerkrieg; Albrecht von Halberstadt, Scholastikus in der Probstei zu Jechaburg, schenkte diesem Kreise, unmittelbar aus dem Lateinischen schöpfend, die Metamorphosen des Ovid. Auch hier entstand ein Alexander, der Dichter hieß Biterolf, der Roman ist verloren. — Wolfram hat vom 7. Buch des ,,Parzival" an in Thüringen gedichtet, schrieb für den Landgrafen auch den Willehalm, traf auf der Wartburg mit Walther zusammen, der wenigstens im Tageliedversuch sein Schüler wurde. Der große Lyriker dieser Landschaft ist dann der staufische Ministeriale Heinrich von Morungen geworden; er ist später mit Hermanns Tochter Jutta, die den Markgrafen Dietrich von Meißen heiratete, nach Meißen gegangen, wo er ein mit Jahresrente besoldeter Hofdichter war, wie wohl Reinmar in Wien, bis ihn Walther dort abgelöst hat. Dem ,,edlen Möringer" ergibt sich die Parallele von Dichten und Dienen als Beruf





51—52. Diktierender Minnesinger (Bliker von Steinach). Hartmann von Aue.
Aus der Großen Heidelberger Liederhandschrift.

und ritterliche Bestimmung, er ist viel ritterlicher als Reinmar, der Natur sehr nahe, Walther wird von dem einen so viel lernen, wie er von dem andern gelernt hat. Mancherlei antiken Elementen gibt sich auch dieser thüringische Dichter hin: Venus erscheint wie bei Veldeke oder Fritzlar.

Unter der Meißner Luft, für die Morungen stark verantwortlich war, ist Walther zu neuer Blüte erwacht, etwa um 1212. Wunderbare Liebesgedichte wie „Wahnfreude" und „Abschied" sind in Meißen entstanden, ungemein persönlich, ohne Schema, ohne Typ, in fast Goethescher Weise aus wirklichem Erlebnis heraus; vielleicht ist Jutta ihre Adresse gewesen. Reinmars klassische Enge hatte ausgespielt, die Gesellschaft Österreichs fing an, der pikanten Courtoisierung des Bauerntums, der höfischen Dorfpoesie Neidharts von Reuenthal zugänglich zu werden. Gegen diese *unfuoge*, die von den *geburen her bekomen* sei, wendet sich später Walthers Klage über den Verlust des *hovelichen singens*. Das Schicksal ersparte auch ihm nicht, was er dem Reinmar bereitet hatte, am Anfang wie am Ende hat er literarische Fehden auszufechten, und zum Teil kam der Neuerer Neidhart gerade von ihm selber her wie er selbst einst von Reinmar. Der Meier Helmbrecht setzt den Bauernspott in furchtbaren Ernst und in Tragik um; ein hoher Frauenritter alten Stils, Ulrich von Lichtenstein, setzte fast reaktionär das alte Artusrittertum ins Leben um und beschrieb es in seinem Frauendienst. So entstand einerseits die „erste deutsche Dorfnovelle", anderseits die erste deutsche Autobiographie.

Hartmann, Wolfram, Walther und Gottfried sind die vier großen staufischen Klassiker, sie waren es, denen der Zeitgeist die großen dichterisch-ethischen Aufgaben gestellt hat. Sie haben ihren starken erzieherischen Willen in die sanfteren Bahnen der Dichtung gelenkt, und so haben sie die vom staufischen Zeitgeist glücklich wiedererreichte Harmonie von Gott und Welt dichterisch vor aller Augen enthüllt. Besonders die Epen und Romane Hartmanns und Wolframs dienen diesem erhabenen Ziel. Diese Klassiker haben das Bild Gottes nicht mit kirchlichen, sondern mit ritterlich-höfischen Zügen eines deutschen Laienchristentums, hinterglasbildartig, hinter seine schöne ritterlich-höfische Welt gemalt. Sie haben ferner dem deutschen staufischen Rittertum die Züge gegeben, die sein bestes Wesen unlösbar mit dem Wesen des helfenden edlen höfisch-ritterlichen Gottes verbinden. Auch hier sind wiederum der Erec, der Iwein, der Parzival in erster Linie zu nennen. Alle vier Klassiker haben die Bejahung der Welt und die Bejahung des Rittertums vereinigt mit dem tiefen Streben nach den Geheimnissen der jenseitigen Mächte, die ganze Diesseitigkeit aber ritterlich durchgeistigt; sie haben das Irdische und Göttliche im sittlichen Bewußtsein vereint. Sie haben das staufische Reich und seine Unmittelbarkeit zu Gott auch in der Dichtung unsterblich gemacht; hier sind in erster Linie Walther und Wolframs Willehalm zu nennen. Sie haben den Begriff des Rittertums über alle kirchlichen Schranken gehoben, ihn mit den uralten Kriegertugenden verbunden und dergestalt unabhängig vom religiösen Glauben wiederum nur mit dem „höchsten Gotte" verknüpft. Hierin haben Wolframs Dichtungen die Führung. Sie haben aus Gottes- wie Frauendienst die ernstesten Richtlinien für das ritterliche Menschentum und darüber hinaus gezogen. Sie haben schließlich die „Hohe Minne" durchweg in deutschere Formen der Liebe übergeführt, sie alle vier, sei es innerhalb der ehelichen Bindung wie Hartmann und Wolfram, sei es außerhalb mit der Ersetzung der Hohen Minnedame durch das *herzeliebe frouwelin* wie Walther oder wie Gottfried mit der großen heroischen Liebe, mit der Hingabe über alle Schranken und Hindernisse hinweg und der unermeßlichen Treue bis in den Tod. Sie haben sämtlich damit eine völlige Erneuerung des höfischen Frauenideals erreicht, und selbst aus der Sarazenin Arabele hat Wolfram die deutsch-höfische Frau Gyburg gemacht. Diese vier Klassiker haben, indem sie all diese Aufgaben großartig lösten, die „staufische Humanität" oder den „ritterlichen Humanismus" geschaffen.

Es gibt aber auch ein Kapitel Germanische Dichtung mitten in staufischer Zeit, bezeichnend genug für die Stellung des deutschen Rittertums im germanischen Zusammenhang. Als der Donauraum seine germanische Renaissance bekommt, wie der thüringische seine antike, tritt der große staufische Nibelungendichter auf die Bühne. Auch er erscheint im Umkreis von Wien und wichtiger noch im Umkreis von Passau, er wird ein Ministeriale seines Mäzens, des Passauer Bischofs Wolfger von Ellenbrechtskirchen, späteren Patriarchen von Aquileja, gewesen sein, des Stauferfreundes, der auch Walthers Freund war, und der berühmte Stifter für die Summe seines feinen Pelzrocks, der auch der Gönner des edlen reinen Lyrikers Albrecht von Johansdorf war. Die alte Blütezeit germanischer Dichtung rettet sich in die zweite, germanisch und staufisch wird eins. Der Gotenkönig Dietrich wird zur Symbolgestalt ewigen Deutschtums. Ein uns verlorenes Dietrichepos bildet die Quelle für eine große Reihe weiterer, die uns erhalten sind. Im Nibelungenlied selber wird Dietrich die letzte große Instanz. Es sind auch Fragmente eines neuen großen strophischen Epos von Walther und Hildegunde vorhanden. Der ursprünglich westfränkische Held Wolfdietrich und sein Vorbild Ortnit sind die Helden einer eigenen großen Epengruppe geworden; die alten thüringischen Helden Iring und Irnfried leben im Nibelungenlied weiter. Der germanische Hildemythos

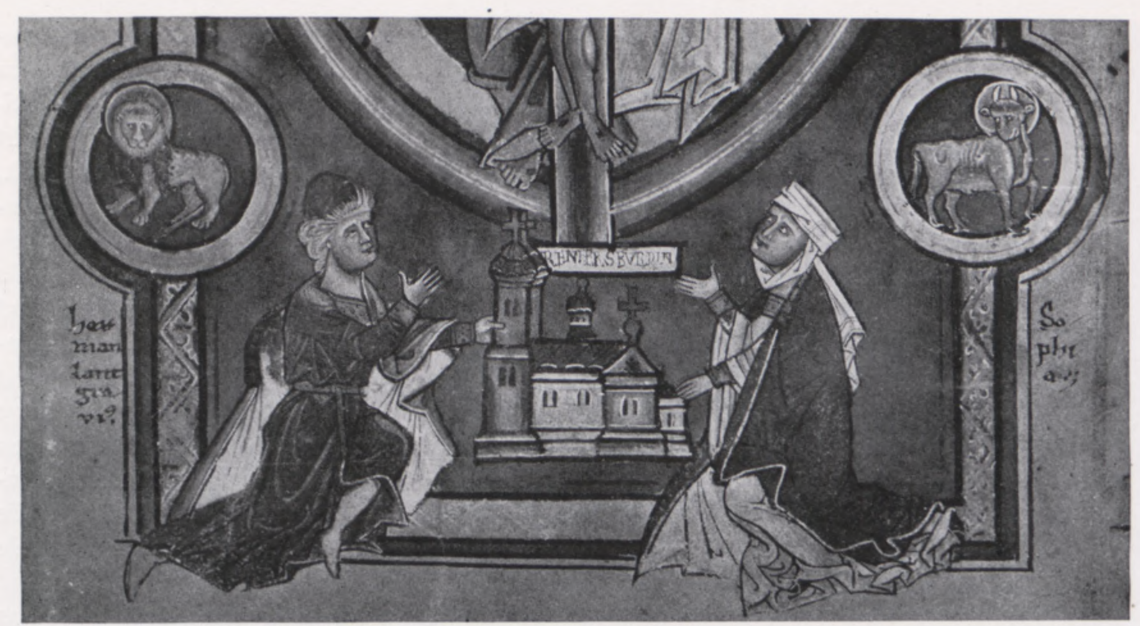
lebt im Hildeteil des Kudrunepos mit den nötigen Änderungen wieder auf und hat zugleich im Kudrunteil dieses Romans auf Grund eines Balladenstoffes eine rührende und versöhnliche Fortsetzung bekommen.

Staufischer Nachsommer umblühte die böhmischen Könige, die Przemysliden Wenzel I., Ottokar II. und Wenzel II., im fremden Land ein fremdes, wohl aber mit den deutschen Fürstenhäusern, ja mit den Hohenstaufen selbst vielfältig verwandtes, der deutschen Kultur sehr zugetanes Königsgeschlecht. Die Spruchdichter Reinmar von Zweter, Meister Sigeher, Friedrich von Sunburg, auch der Tannhäuser, der Meissner und Frauenlob erschienen für längere oder kürzere Zeit am böhmischen Hof; desgleichen die Epiker Ulrich von dem Türlin und Ulrich von Eschenbach. Dieser entstammte schon selber dem böhmischen Raum. Es ist möglich, daß auch der Lohengrin und der Jüngere Titurel mit Böhmen in Beziehung stehen. Für einen schlesischen Piastenherzog ist Ludwigs Kreuzfahrt gedichtet; für einen böhmischen Adeligen dichtete Heinrich von Freiberg die Tristanfortsetzung. Die böhmisch-schlesischen Fürsten selbst fügten letzte Glanzstücke höfischen Minnesangs hinzu: Herzog Heinrich IV. von Breslau und König Wenzel II. selbst, dieser ein Ururenkel Barbarossas nicht anders als Konradin.

Die großen ritterlichen Klassiker schufen das geistige Reich der Staufer, einer von ihnen, Gottfried, hatte schon selbst nicht mehr dem ritterlichen Stande angehört; und es antwortet ihnen alsbald in schönem Chore die ganze Nation in all ihren Ständen und Landschaften. Böhmen war nur eine besonders modulierte Stimme aus dem allgemeinen Chor. Daß das 13. Jahrhundert auch schon ein anderes Gesicht besitzt, daß es immerhin eine geistliche Dichtung in deutscher Sprache gibt, daß es wortgewaltige deutsche Prediger gibt, daß die Mystik beginnt, freilich weitgehend vom höfischen Sprachstil lebend, ist nicht so wichtig, nicht so besonders und einmalig wie der Umstand, daß das staufische Rittertum in vollen Akkorden ausklingen kann. Der Einfluß Walthers auf die Folgezeit ist unübersehbar groß gewesen, desgleichen der Einfluß Wolframs. Walthers Haltung, Lebensführung, Fahrt- und Rügedichtung ist das Vorbild für die wandernden Spruchdichter des 13. Jahrhunderts gewesen. Man kann sagen, sein ganzes Programm vererbte sich auf die Nation, in Dichtungen wie denen des Meistersingers und Schmieds Barthel Regenbogen stand es um 1300 beinahe völlig wieder auf. Wenn der oberrheinische Weltchronist um 1340 an die Regierungszeit Kaiser Ludwigs des Frommen kommt, weiß er nichts anderes zu berichten als den Inhalt von Wolframs Willehalm. Hoher Adel und Ministerialität pflegen natürlich den Minnesang weiter, in Norddeutschland schließen vornehmlich die Fürsten sich an. Dem Neidhart erblühen Schüler und Schulen im Lande bis in die Schweiz hinein; aber ein unvergleichlich ernsteres, verantwortungsbewußteres, hochwertigeres Institut hatte doch Walther eben mit der Spruchdichtung des 13. Jahrhunderts hinterlassen; ihr gehören Männer wie Reinmar von Zweter, Sunburg, Bruder Wernher, Stolle, der Marner, der Hardegger, Boppe, Frauenlob und andere an. Diese Leute zeichnen der Nation unermüdlich mit immer wachsendem Ernst, das Bild des idealen staufischen Ritters, sie sind die deutschen Moralphilosophen der staufischen Zeit, zugleich auch ihre deutschen Laientheologen.

Echo der klassischen Epik gab es schon kurz nach ihrem Beginn. So schuf der thurgauische Leutpriester Ulrich von Zatzikhofen seinen Lanzelet, der ostfränkische Ritter Wirnt von Grafenberg seinen Wigalois, beide nach französischen Vorlagen; ohne solche dichtete der Kärntner Heinrich von dem Türlin seine Krone, einen Artus- und Gaweinroman. Im schwäbischen Kreis dichtete Ulrich von Türheim Fortsetzungen des Tristan und des Willehalm. Immer stärker treten französische Vorlagen zurück und wird die einheimische klassische Epik Stoffquelle für neue Ritterromane, so durch den Pleier, durch Johann von Würzburg, durch Konrad von Stoffeln, durch Berthold von Holle und andere. Zwei große epische Meister erstehen dem 13. Jahrhundert noch einmal, einander ablösend in Rudolf von Ems und in Konrad von Würzburg, jener ein vorarlbergischer Ritter, dieser zuletzt ein Bürger in Basel. Gottfrieds Schule blüht durch beide weiter. Mächtig erhebt sich noch einmal die ritterlich-höfische Welt, aber gerade der Ritter unter diesen beiden Dichtern führt zum ersten Male im großen einen Bürger in die höfische Dichtung ein, den „Guten Gerhard", einen reichen Kölner Kaufmann, der in Gottes Gnade höher steht als der Kaiser Otto selbst, freilich ist des Kaufmanns Leben ein rein fürstlich-höfisches in dieser Novelle. Theoretiker der Dichtkunst sind diese sogenannten „Epigonen" alle beide.

Viele der ritterlichen Versromane sind später ins Prosavolksbuch gemündet. Im bürgerlichen Fastnachtsspiel begegnen uns später die ritterlichen Stoffe vielfach wieder, vom Minnesang schlägt sich die Brücke — legitim zwar zum Meistergesang — aber illegitim gewissermaßen und unendlich reicher zum



53. Landgraf Herrmann von Thüringen und seine Gattin. Buchbild aus dem sog. Psalterium der hl. Elisabeth. Museum in Cividale.

klassischen deutschen Volkslied. Es war allein die deutsche Nation, die aus dem ständischen Minnesang schließlich ein nationales Gemeinschaftsgut gemacht hat. Ungeheuer war die Rolle der staufischen Dichter im Phantasie-Nachleben der deutschen Nation. Neidhart, Morungen, Wirnt von Grafenberg, Otto von Botenlauben, der Tannhäuser, Reinmar von Brennenberg gingen in verschiedener Weise in die deutsche Dichterlegende ein. Ein besonders reizvolles Echo der verklingenden Stauferzeit ist schließlich das Spiel in Sprüchen vom Sängerkrieg auf der Wartburg. Die Lyrik der Stauferzeit, ihre großen Dichter, ihre großen Mäzene von Wien und der Wartburg, diese Wartburg selbst, das alles ist fromme Legende geworden; aber weil es noch nicht genügte, kamen eine geheimnisvolle Romanfigur, nämlich Klingsor aus dem Parzival, und die bezaubernde Gestalt Heinrichs von Ofterdingen, den es in Wirklichkeit niemals gab, die personifizierte Idee des Minnesangs, noch hinzu. Die Nation dichtete weiter am Staufertum, sie lebte von ihm, sie beschränkte sich nicht auf das Echo . . .

* * *

Natürlich gibt es auch ein Kapitel Welfische Kunst. Indem man darlegen konnte, daß die Dome von Worms und Braunschweig sich zu einander verhalten wie Barbarossa und Heinrich der Löwe selbst, hat man auch für die Baukunst einen Unterschied zwischen Staufisch und Welfisch erwiesen. Auch in der Anlage der Pfalzen ließen sich sinnfällige Unterschiede feststellen, auch hier ist der welfische Typ umständlicher, altväterischer. Und so ist es auch in der Kleinkunst: Heinrichs berühmtes Evangeliar, Heinrichs Psalter vertreten einen nicht mehr zeitüblichen Typ, sind so, als stammten sie aus dem 9. bis 11. Jahrhundert; die Niellokunst der welfischen Schätze ist sehr archaisch, die Ornamentik nach alter Weise flächenfüllend. Ein sehr rückblickendes Anglisieren macht sich in der welfischen Kleinkunst bemerkbar. Die Reliquienfreude, die sich im Welfenschatz kundgibt, ist ottonisch und salisch, gänzlich unstaufisch. Archaischer ist auch der welfische Herrscherbegriff. Das Wort „Renaissance" wäre im Zusammenhang mit allem Welfischen völlig unbrauchbar. Eine Wiederbelebung der Antike ist hier nicht zu spüren. Das an sich schon im Sinn ganz altertümliche und unnaturalistische Löwendenkmal hält sich von lateinischen Hexameterinschriften mit cäsarischem



54. Kuppelreliquiar aus dem Welfenschatz. Berlin, Schloßmuseum.

Inhalt völlig fern, aber die Staufer bedurften ihrer; Heinrichs Ruhmsinn greift nicht nach antikisierender Verbrämung. Nicht in der reinhöfischen Artusepik, sondern im Hagen des Nibelungenliedes, wenn er gleichsam freiplastisch und ausdrücklich als wildes Tier vor Kriemhild und den Heunen sitzt, mit dem grünknaufigen Schwerte Balmung über den Knien, zum Sprunge bereit, also in der archaischeren nationalheroischen Dichtung findet sich bezeichnenderweise die ungesuchte literarische Parallele zum Braunschweiger Löwen. Im Welfischen setzt sich mehr das Bodenständige fort, das Nordischere, in der Kunst wie in der Dichtung, zugleich auch das Frömmere. Hier herrscht keine so starke Verweltlichung wie im Staufischen, welches viel profaner und ganz unkirchlich erscheint. Kleriker sind hier noch die Vertreter des Geistes, hier herrscht noch nicht die modernere Stellung der Frau.

Der Dom in Heinrichs Pfalz und Burg Dankwarderode zu Braunschweig, im wesentlichen zwischen 1173 und 1195 erbaut, ist eine gewölbte Pfeilerbasilika; mit der noch schweren Massigkeit der Wände, deren glatte Flächen noch kein architektonischer Gliederungsschmuck zerlegt, mit dem Mangel größerer Fenster, mit der vollständigen dunklen Ausmalung wirkt er in seinem strengen Ernst wie aus salischer Zeit. Dem alten Westbau gehört die massige Wucht des unteren Teiles, ohne jede Fassadenplastik, das schöne frühgotische Maßwerk des Glockenhauses ist erst vom Ende des 13. Jahrhunderts. Aber in die Hauptbauzeit dieses Braunschweiger Domes oder wenig später fallen auch die staufischen Bauperioden der Dome von Worms und Mainz, sie schließen für Worms 1225, für Mainz 1239 ab. Echt kaiserlich-staufisch, herrlichste und höchste Blüten des Schmuckreichtums und der plastischen Wandgliederung sind die überwältigend stolzen und schönen Westwerke der beiden Dome. Diese plastische Gliederung der Wände setzt sich im Innern fort, Wandmalereien würden solche Bestrebung nur stören. Der strenge salische Ernst ist gewichen, Häuser Gottes blieben diese Dome gleichwohl, aber dieser Gott ist nicht mehr kluniazensisch erlebt, sondern staufisch. Sagen wir, die staufische Zeit bringe die reiche und große Vollendung des „romanischen“ Stils in der Architektur,

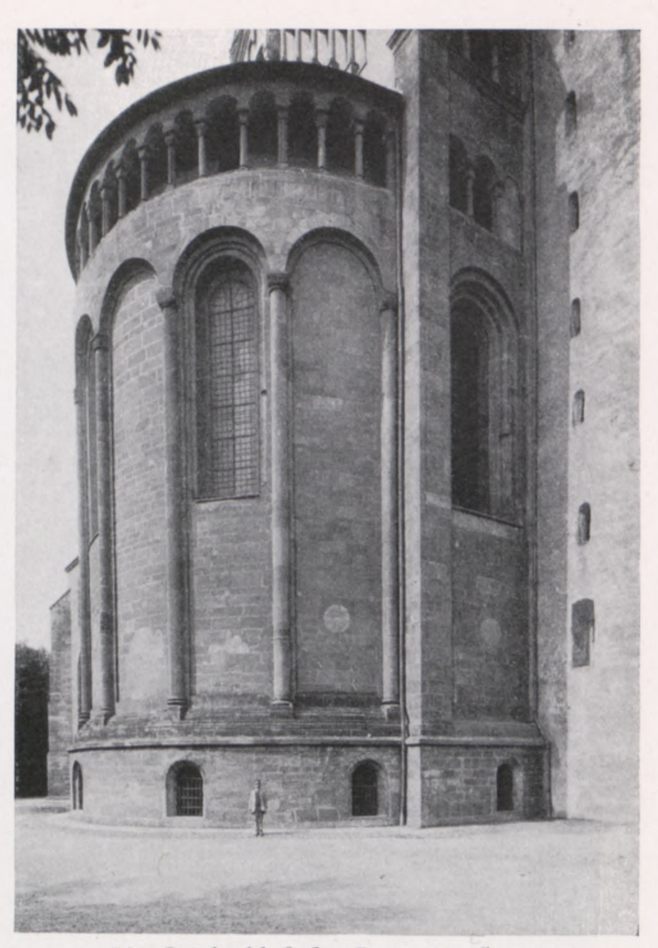


Der Dom zu Limburg, erbaut 1215—1235

Tafel IV



55. Der Westabschluß des Domes zu Braunschweig.



56. Ostabschluß des Domes zu Speyer.



57. Der Dom zu Braunschweig. Erbaut Ende des 12. Jahrhunderts.



58. Der Dom zu Mainz. Begonnen 1081, Hauptbauzeit unter Kaiser Heinrich IV., vollendet 1137, danach von zahlreichen Bränden heimgesucht, am schwersten während der Belagerung von Mainz durch die Franzosen 1793. Der westliche Hauptturm in gotischer Zeit überhöht. Bekrönung aus dem 18. Jahrhundert.

gab ihm seine eigentliche Blüte- und Erfüllungszeit, so denken wir eben vornehmlich an diese beiden Dome von Worms und Mainz. „Romanischer Stil", 1820 von einem Franzosen als Wort geprägt, ist längst als wesentlich deutscher Stil erkannt, denn nur in Deutschland erweist er sich nachhaltig schöpferisch. Frankreich hatte diesen Stil längst ungeduldig und unschöpferisch abgebrochen und war zum nächsten, zum gotischen Stile geeilt; in Deutschland aber führte ihn das Staufertum ideenreich zur Vollendung. Jene Westwerke grenzen also das Staufische nicht nur vom Welfischen ab, sondern auch das Deutsche vom Französischen. Und so decken sich bei uns Staufertum, Rittertum und „romanischer" Baustil in ihrer reifen klassischen Blüte, verschmelzen zu einer wesentlichen inneren Einheit und es offenbart sich zugleich dadurch nach Frankreich hin eine jedermann sichtbare Kluft. Wer an der Dichtung nicht sie zu erlesen gelernt hat, kann an der Baukunst sie wenigstens erschauen.

Die Dynamik der gewaltigen Wände, das sie durchströmende Kräftefeld sichtbar zu machen, war nicht nur Ziel der französischen Gotik, sondern es war auch Ziel der staufischen „romanischen" Architektur. Aber es geschieht in der Gotik bekanntlich durch Spitzbogen und Pfeilerbündel, durch senkrecht steile Linien, die für die Westfassaden, vgl. Notre Dame zu Paris, geradezu „Reliefs" ergeben, wie man gesagt hat, darinnen die unendlichen Statuenreihen wie „Riefelungen des Gesamtreliefs" erscheinen. Die Verdeutlichung des Kräftefeldes löst die Wände dann als solche ganz auf, nimmt sie weg. Demgegenüber strebt die Wandgliederung der romanisch-staufischen Klassik auch nach horizontalen Linien, um keinen Preis nimmt sie die Wände weg, sie greift zur Gliederung der Wände innen nach den Laufgängen, außen nach den schönen und als besonders bezeichnend berühmten Zwerggalerien, sie greift nach Blendarkaden und Blendnischen, nach Pilastern, Simsen, Lisenen, Bogenfriesen, Radfenstern, Bändern und erreicht so eine Schichtenaufteilung, ja eine Körperhaftigkeit der Wände innen und außen. Man hat diese klassische staufische Baukunst schlechtweg plastisch genannt, denn sie



59. Groß St. Martin zu Köln. Gegründet 960. Mittelschiff und Westfront vollendet um 1240, Ostbauten und Türme nach 1250.

gliedert körperhaft, sie strebt nach „Rundformen auch in den Umrissen der Bauformen". Schauseiten sind dann sozusagen sämtliche Seiten des Baukörpers, eine Hauptansicht gibt es nicht. Es gibt dann nicht eine einzige Fassade von zwei Türmen flankiert, 4 bis 6 Türme umragen und grenzen dann ab die vielen Fassaden des Ganzen. Aus Köln gehören die Vollendung St. Gereons durch das Langhaus, die östlichen Umbauten von St. Aposteln und Groß St. Martin (Abb. 59) hierher, dieses mit seinem prachtvollen Vierungsturm: wie lebendig gegliedert erscheint er gegenüber dem schlichtgewaltigen St. Patroklusturm in Soest! Das Reckenhafte bewahrt er trotzdem. Ferner St. Quirin in Neuß, das Münster von Bonn mit dem Langhaus und der Zwerggalerie der Apsis, wie bei der Doppelkirche von Schwarzrheindorf, die gleichfalls staufisch ist; der Dom von Limburg (Taf. IV), also die Gralsburg wie sie etwa sich Wolfram dachte, nicht wie sie der schon „gotische" Dichter des Jüngeren Titurel etwa nach Liebfrauen in Trier sich malte; der cäsarisch prächtige Ostteil des Münsters zu Straßburg, schließlich die Dome von Bamberg und Naumburg, die für uns besonders durch ihre staufische Plastik gesegnet sind. Die klare Raumverteilung der unvergleichlichen Schönheit des Innern, mag sie auch wie in Mainz und Worms nach hoher steiler schmaler Enge streben, läßt ein „gotisches" Gefühl auch im Entferntesten nicht aufkommen.

Die Barbarossazeit hat auch bei uns das Überwiegen der gewölbten Decken gebracht, die flachgedeckten Kirchen verschwinden. An die riesenhafte Domgröße ist die edle Weltbejahung, die Lebensfreude, die Diesseitigkeit, welche der eigentlich staufischen Kunst zu Grunde liegen, nicht durchaus gebunden. Wie ein Zierat, wie ein vergrößerter Reliquienschrein liegt das kleine St. Johannis in Schwäbisch-Gmünd mit seinen reizend geschmückten und gegliederten Flächen und seiner reichen kleinen, noch etwas archaisch-rustikalen Plastik da (Abb. 61), und so birgt Bonn in der vor hundert Jahren auf den alten Friedhof versetzten Deutschordenskapelle von Ramersdorf ein miniaturenhaftes Beispiel zierlichster Raumkunst der spätstaufischen Zeit. Die vielen romanischen Kirchen des Elsaß atmen noch geradezu den staufischen Geist, der solange über dieser Landschaft wehte; und so auch spürt man ihn an St. Johannis in seiner schwäbischen Urheimat. Körper wollte diese Art von Baulust in den



60. Inneres von Groß St. Martin mit Blick gegen den Chor.

irdischen Raum hineinstellen, um auch hier auf Erden Gottes zu gedenken; sie wollte nicht Ausrufungszeichen errichten, die von der Erde weg hinauf gen Himmel wiesen. Die Architektur fast der ganzen deutschen Stauferzeit ist noch ungotisch gewesen. Vereinzelt dringt von etwa 1240 ab gotisch-französische Bauweise vor. Das ist das Jahr der Gründung von Liebfrauen in Trier, voraus ging 1235 St. Elisabeth in Marburg, nach folgte 1248 die Grundsteinlegung des Kölner Doms; auch der Dom von Magdeburg gehört in diese Reihe vereinzelter früher deutscher Gotik. Hier offenbart sich eine Kunstgesinnung, die schon ganz aus dem staufischen Rahmen fällt. Aber als Philipp II. August in Frankreich regierte (1180—1223), war dort die Blütezeit der französischen Gotik, die sich daselbst genau ein Jahrhundert vor der deutschen 1140 in St. Denis begründet hatte.

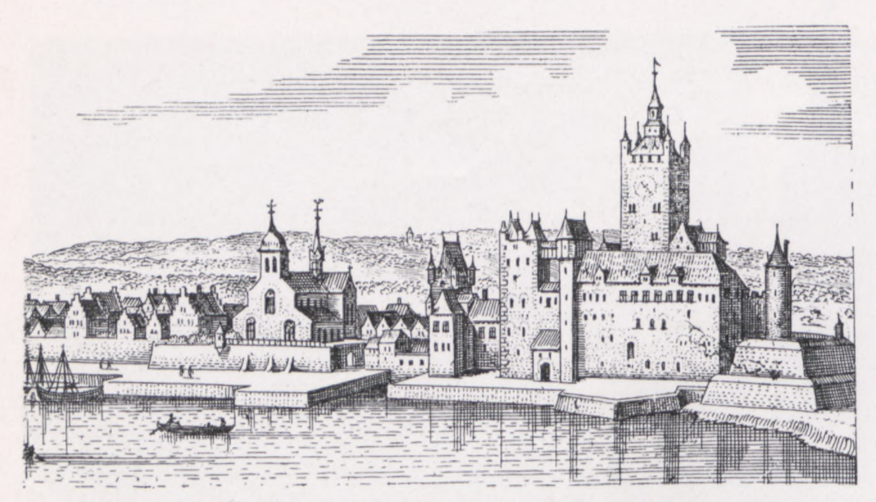
Der staufische Sinn für das schöne feine edle vornehme Baukunstschaffen offenbart sich nicht nur in bezug auf Gott, sondern auch in bezug auf den Menschen selbst und seine Macht. Ihrer persönlichen Baulust huldigten die Staufer sogar lieber in Pfalzen und Kastellen als den eigentlichen Repräsentanten ihrer Macht und Symbolen ihres Lebensgefühles. Sie eigentlich bringen, in Deutschland wie in Italien, die Idee ihres Kaisertums voll zum Ausdruck. Daß der Sachsenspiegel (III, 62), und ihm folgend der Deutschenspiegel (315), die fünf sächsischen Pfalzen, *da der koning rechte hove haben sal*, geradezu verfassungsmäßig aufzählt und sie damit wie ein Gesetz behandelt, beweist, wie schlechtweg zugehörig zum Reich die Pfalzen der Zeit erschienen. In der Tat waren die Pfalzen und Reichsburgen glanzvolle Stützpunkte der Macht und damit der Ausübung des Rechts, waren Pflegestätten der Kultur für das irdische Reich wie die Dome für das göttliche. Das Reich blieb hier in lebendigster Verbindung mit allen Künsten, der gleiche unbeschreibliche Glanz strahlt wie vom Reich so von den Pfalzen, so von den darinnen verlebendigten Künsten aus. Auch in dieser staufischen Palastbaukunst, in welcher sich die Idee der schön ornamentierten germanischen Königshalle aus Holz nunmehr in Stein aufs neue gebar, erblüht die volle Reife des ,,romanischen" Stils, nur die apulischen und sizilischen Kastelle Friedrichs II. geben sich manchmal und teilweise schon gotischen Kunstmitteln hin. In der Erneuerung der karolingischen Pfalzen Nimwegen



61. St. Johannis in Schwäbisch-Gmünd.



62. Das Hohenstaufen-Kastell in Bari, angelegt von Friedrich II.



63. Die kaiserliche Burg Kaiserswerth im 17. Jahrhundert (heute zerstört). Kupferstich von M. Merian. Erbaut 1174—1184 von Friedrich I.

und Ingelheim und in dem Ausbau weiterer alter Burg-, Guts- und Wirtschaftshöfe wie Hagenau, Kaiserslautern und Gelnhausen zu modernen Kaiserpfalzen, folgte Barbarossa dem Beispiele Karls des Großen. Über die Anlage der Pfalzen mit Torbau, Palas, Kapelle, Kemenaten und Bergfried, über ihre Entstehung aus dem alten heimischen Herrenhof haben wir schon im Burgenkapitel gehandelt, hier geht es im wesentlichen um ihren Stil. Die alte Tradition der Entwicklung aus dem germanisch-deutschen Herrenhof hat man bei den apulischen Schlössern nur für Lagopesole in der Provinz Portenza festgestellt mit seiner Burgkapelle, seinem großen viereckigen Bergfried und dem einzigen Wohngemach darin. Als Barbarossa sein festes Haus von Kaiserswerth anlegte (1174), hatte er damit umgekehrt gewissermaßen den Typ der Schloßkastelle seines Enkels Friedrich in Sizilien und Apulien vorweggenommen. Die ersten Staufer umkleideten die deutschen Ströme nicht nur mit Domen, sondern auch mit Pfalzen wie Friedrich II. dann die südlichen Meere mit seinen Kastellen; nicht nur den Rhein, ihren kaiserlichen Strom, bekränzten sie so, sondern auch den Main und den Neckar. An Gelnhausen (Abb. 25), wo 1180 das Urteil über den Löwen gesprochen wurde, ist neben Friedrich Barbarossa sein Sohn Heinrich VI. in starkem Maße beteiligt gewesen. So auch an der Reichsburg Trifels (Abb. 24), wo er eine Zeitlang Richard Löwenherz gefangen hielt. Als 1209 die Reichskleinodien aus der Pfalzkapelle von Hagenau, in der sie seit 1153 gelegen hatten, zu ihrer neuen Hüterin, der Reichsburg Trifels gebracht wurden, trafen sie hier mit dem ungeheuren sizilisch-normannischen Kronschatz zusammen. Eger war die östlichste Pfalz im Reich. Die Wildenburg im Odenwalde und der Münzenberg im Hessischen sind weitere staufische Reichsburgen gewesen; in Nürnberg beherrscht die Burg eine Stadt wie die Pfalz von Wimpfen den Neckar. Wimpfen war die größte Stauferpfalz im Reich (215 m : 85 m), sie hatte zwei Wehrtürme wie Münzenberg. Egisheim im Elsaß und das kaiserliche Jagdhaus Friedrichs II. in Seligenstadt, unmittelbar am Main gelegen, seien hier noch genannt, schließlich die Wartburg der Landgrafen von Thüringen.

Solch staufisch geprägte Landschaft setzt sich so eindrucksvoll wie glänzend wie mächtig nach Italien fort, sie gibt selbst diesem verwöhnten Lande einen bis heute nachwirkenden Glanz wie er einmal in unbeschreiblicher Weise über ganz Deutschland lag. Da liegt auf hohem Berg mit Mauer, Palas, Turm, romanischer Kapelle und weiten Pferdeställen die Burg Baradello über Como, wo Barbarossa lag, als er Mailand bekriegte. In Apulien und Sizilien erhebt sich dann in der *arte sueva*, wie die Italiener die staufische Baukunst nennen, die Reihe der stolzen Kastelle Friedrichs II. Teilweise enthalten sie heute nur noch staufische Reste wie die Kastelle von San Nicandro, Gioia della Colle, Oria. Im Ursprung dieser Kastellanlage mag der



64. Portal zum Palas der Kaiserpfalz Gelnhausen.

strenge geschlossene Burg- und Wehrturmcharakter vielleicht normannischen Stils, den nur die festlichen über Meer und Landschaft blickenden Arkaden des Hauptsaals durchbrechen, eine Rolle spielen. Der wunderbare gewaltige, mit seinen acht Türmen achtstrahlige Stern von Castel del Monte ist eine durch die Phantasie des kaiserlichen Bauherrn ins Grandiose gesteigerte Mischung von Turm und Zentralbau. Zum Teil liegen die apulischen Kastelle mit hohen Wänden aus gebuckelten Quadern, festen Häusern und Türmen beherrschend an und über Städten wie Brindisi, Bari (Abb. 62), Trani und die sizilischen an Städten wie Catania und Syrakus, drinnen aber kann kaiserliche Pracht, Wohnkultur und Bequemlichkeit entfaltet sein. Das berühmte Lucera, die Burgkastelle von Lagopesole und Melfi in der Provinz Portenza seien noch genannt. Steinerne Fensterbänke an den großartigen Arkaden des Palassaales für die offenbar gesuchte und hochgewürdigte Fernsicht über Länder, Wälder, Berge, Täler, Ströme, Meere gehören zu allen diesen Bauten. Aussicht und Fernsicht sind offenbar Werte an sich, werden gesucht nicht nur als Vorsichtsmaßnahme; eben das beweisen die schönen Fernsichtfensterbogen gerade am Palas, beweist die Ausrichtung seiner Schauseite gerade in die weite Landschaft hinaus, nur die Talpfalz Gelnhausen hat die Schauseite nach dem Innenhofe gerichtet. Wimpfen blickt so weit über den Neckar wie die Wildenburg mit ihrer schönsten aller erhaltenen Palasbauten über den Odenwald wie Trani und Syrakus über das Meer. Dreigeschossig übereinander sind die Arkaden der Wartburg (Abb. 50), nach innen und außen blicken die ebenfalls dreigeschossigen von Münzenberg (Abb. 2). Der reife romanische Stil entfaltet sich in wunderbaren Steinmetzarbeiten, wie an den prachtvollen Kaminen (Abb. 30), die selbst im apulischen Süden nicht fehlen, so an den Portalen (Abb. 64), Fenstern, Pfeilern und ihren Kapitellen; einfach kaiserlich sind die Kapitelle von Gelnhausen wie von der hohenstaufischen Grabkapelle in Schwäbisch-Lorch, am Fuß des königlichen Berges, an den Pfeilern der inneren Vierung. Von äußerstem inneren Adel zeugt z. B. das Portal des Palas von Gelnhausen (Abb. 64) und zeugen die beiden Schmuckplatten mit dem geflochtenen steinernen Bandwerk an der Kaminwand rechts und links von der Feuerstätte ebenda (Abb. 30), würdig gewiß die Folie der Sitze des kaiserlichen



65. Reiterstandbild Ottos des Großen auf dem Alten Markt zu Magdeburg. Um 1245.

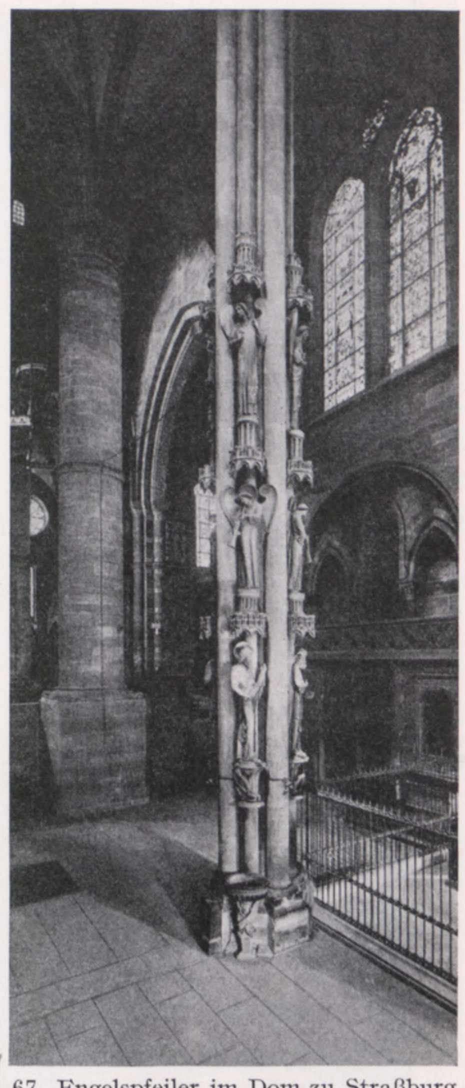
Paares abzugeben. Zugleich wirkt die Tiersymbolik und das verschlungene Flechtwerk solcher Steinmetzarbeiten, als sei die Erinnerung an die Holzschnitzkunst der alten Königshallen wieder aufgestiegen; reichste Pflanzensymbolik kam nunmehr hinzu. Wir haben keinen Grund, von diesen einfachen, aber ihren Bauherrn offenbar kongenialen Steinmetzen und Baumeistern geringer zu denken als von den Kaisern selbst. Hier gehören der Kaiser und seine Steinmetzen so zusammen wie sonst der Kaiser und seine Ritter. Möglich, daß ein paar alte Namensinschriften auf den Quadern der Wildenburg uns solche Künstler verewigt haben: Bertold, Ulrich, Eggehart.

Schmuckfreude an Baudenkmälern äußert der Mensch dieser Zeit am liebsten in der Darstellung der eigenen Gestalt. So entsteht die große staufische Plastik und so kommt sie eng neben die Dichtung der Zeit zu stehn. Sie haben beide viel miteinander gemein. Wir greifen davon nur einiges heraus. Beide haben sie Freude am Symbol, an der symbolischen Bedeutung des Einzelnen wie des Ganzen. Der Edelmut, mit dem die überwundene Synagoge in der Plastik behandelt wird, gleicht der unbeschreiblichen Hochherzigkeit gegenüber den besiegten Heiden am Schluß des 9. Buches von Wolframs Willehalm. Und eben: der Mensch und seine Erscheinung, seine Gestalt ist beiden Künstlern ein Wert an sich und zwar der Mensch der eigenen, der staufischen Zeit selbst. Damit ist die Bildhauerkunst so fern der gleichzeitigen islamischen Kunst, wie sie der des gleichen Kontinentes, der griechischen, nahe ist. Wie Gottfried die Dichter seiner Zeit statuengleich in den großen Bau seines Romans stellt, so der Naumburger Meister die ,,Stifter"-Figuren nicht lange vergangener thüringischer Geschichte im Gewande der staufischen Zeit in den Dom. Dichtern wie Bildhauern kommt es in gleicher Weise auf das Äußere wie das Innere der menschlichen Erscheinung an, auf ihr Kleid wie auf ihr Seelenleben. Das Zusammenspiel von Leib und Kleid, die Erreichung einer einheitlichen Ganzheit beider und das klare Erkennen des einen im andern glückt schließlich beiden in erstaunlichem Maß, glückt auch der Bekleidungskunst offenbar selbst, was uns noch im nächsten Kapitel beschäftigen wird. Schuf die Antike den unbekleideten Mensch, so die staufische Plastik den bekleideten. Beide erreichen die jeweilige Klassik darin. Die Gestaltung des Innenlebens steigert sich in der deutschen Plastik der Stauferzeit bis zu dem berühmten tiefen, beseelten und unvergeßlichen, oft in die Ferne des Raums und der Zeit gerichteten Blick: so, um nur die höchsten Beispiele zu nennen, bei dem Andreas der Halberstädter Chorschranken,



66. Die Sybille (Elisabeth) im Dom zu Bamberg.

bei der Sibylle (Abb. 66) und dem Reiter zu Bamberg, dem Christus am Türbogen St. Godehards in Hildesheim (Abb. 70) und dem Christus vor Pilatus am Lettner zu Naumburg (Abb. 71). Die Gestaltung des Leibes kann vereinzelt ihrerseits bis zum nackten Menschen vorstoßen in der Dichtung, etwa bei Walther in dem Lied an die aus dem Bade tretende Frau, wie in der Plastik etwa besonders ausdrucksvoll in den fast antik modellierten Körpern der Auferstehung der Toten vom äußeren Bogenlauf der Freiberger Goldenen Pforte (Abb. 99): diese Toten kehren geradezu zu einer Bejahung des Lebens zurück. Auf diese Weise erlebt die staufische Zeit aus sich selbst einen „griechischen Augenblick" (weiteres hierzu im nächsten Kapitel). Und einen antiken Augenblick erlebt die deutsche Bildhauerkunst der Zeit auch, indem sie zur Freiplastik außerhalb der Architektur, zum Denkmal gelangt, zweimal mindestens: im Braunschweiger Löwen, der auf dem freien Platz vor der Burg Dankwarderode steht, und zwei Generationen später im kaiserlichen Reiter zu Magdeburg auf dem Markt (Abb. 65), einem Reiterdenkmal lange vor Donatello. Beidemal sind es Monumente der Herrschermacht, der welfischen wie der kaiserlich-staufischen. Aber die Bildhauerkunst dieser Zeit besitzt auch, genau wie die Dichtung, ihre germanischen Augenblicke. Wie die kaiserliche Pfalz die in Stein wiedergeborene germanische Königshalle ist, so erscheint das Reiterbild der frühgermanischen Kunst jetzt wieder als staufische Reiterplastik von Bamberg und Magdeburg; die germanische Seherin, Veleda, Völva erscheint in der Sibylle von Bamberg, welche bei der Heimsuchung Mariä, wofür sie ursprünglich bestimmt war, die ganze Zukunft des noch ungeborenen Welterlösers vorausschaut, und dieser Eindruck



67. Engelspfeiler im Dom zu Straßburg.



68. Bronzener Leuchter in Form einer bärtigen Mannesfigur. Erfurt, Dom.



69. Bronzene Grabplatte des Erzbischofs Wichmann im Dom zu Magdeburg.

des Seherhaften hat sich durch ihre isolierte Aufstellung nur noch erhöht (Abb. 66); die die Weltgeschichte tragende und bedeutende *universalis columna;* die Irminsul, erscheint auf staufisch wieder im Straßburger Engelspfeiler, der sonst seinesgleichen nicht findet (Abb. 67); die alte Lust am Zwie- und Streitgespräch erscheint aufs neue an den Chorschranken von Bamberg in den versteinerten und doch so unheimlich lebendigen Dialogen der Apostel und Propheten (Abb. 101).

Die französische Plastik dieser Zeit ist, wie man erkannt hat, an die Architektur gebunden, sie dient ihr, sie ist Magd der Baukunst, von ihr abhängig, denkt in Reihen von Gestalten, die auch bei größter Meisterschaft noch immer aus der Säule geboren sind, jede Figur ein Teil der Architektur. Die deutsche liebt Einzelwerke, freie Einzelfiguren innen und außen; will



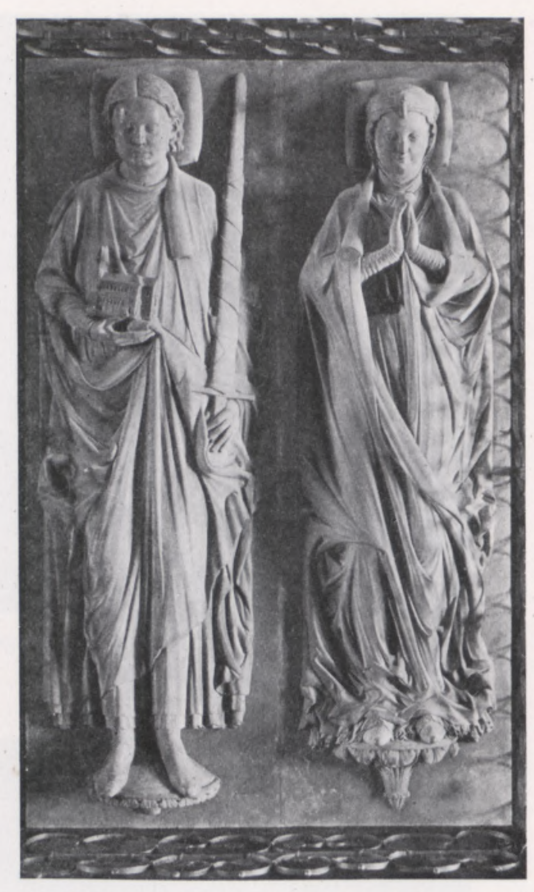
70. Christus vom Türbogen von St. Godehard in Hildesheim.



71. Christus vor Pilatus. Relief am Lettner des Domes zu Naumburg.



72. Der Apostel Andreas von der nördlichen Chorschranke der Liebfrauenkirche zu Halberstadt.



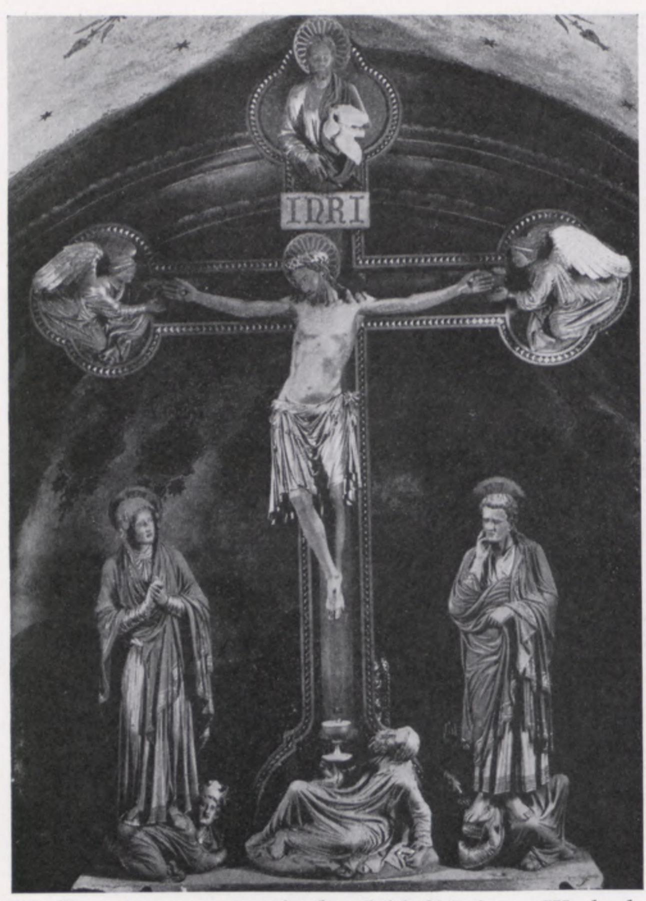
73. Marmorgrabmal Heinrichs des Löwen und seiner Gemahlin Mathilde im Dom zu Braunschweig.

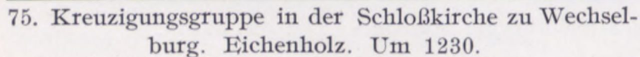
sie Gestalten reihen, so tut sie das lieber reliefartig: wie am Schrein der Goldschmied im kleinen, so der Bildhauer an den Chorschranken im großen. Hier stehen die wunderbaren Chorschranken von Liebfrauen in Halberstadt (Abb. 72) und von Bamberg sowie der Lettner von Naumburg (Abb. 71) mit ihren Figuren und Szenen der heiligen Geschichte. Neben dem Stein ist Stuck (so Liebfrauen), ja noch immer nach ganz einheimischer Tradition, die sich lange fortsetzt, Holz und Bronze das Material dieser Kunst. Wir nennen als Beispiele vorklassischer hocharchaischer Holzschnitzerei der Barbarossazeit den Landshuter Palmeselchristus und den Miltenberger Engel, beide in Berlin, ferner Maria und Johannes aus Sonnenburg in Tirol und einen kleinen Bischofskopf, beide in Köln. Wir nennen in Bronze den Braunschweiger Löwen, den siebenarmigen Leuchter im Pflanzenstil zu Braunschweig im Dom, den Erfurter Leuchter in Form einer bärtigen Mannsfigur (Abb. 68), die Wolfram heißt, ferner die Erzbischofsgrabplatten Friedrichs von Wettin und Wichmanns (Abb. 69) im Magdeburger Dom. Die staufische Plastik bevorzugt im Gegensatz zur französischen im allgemeinen den Innenraum. Geht auch sie einmal ins Freie, so gelangt sie, wie gesagt, zum Denkmal, oder sie äußert sich an den Portalen: im Bogenfeld über den Türsteinen wie an St. Godehard in Hildesheim (Abb. 70), St. Pantaleon in Köln; im ganzen manchmal gar breit ausladenden Statuenportal wie an der



74. Bogenfeld am Südostportal des Straßburger Münsters. Tod der Maria.

Schottenkirche zu Regensburg und an der goldenen Pforte zu Freiberg (Abb. 99), am Südostportal des Straßburgers Münsters: in der völlig neu erfundenen sitzenden und klagenden Frauengestalt des Marientods vom Bogenfeld ist hier aufs neue ein ,,griechischer Augenblick" erwacht (Abb. 74), hier auch standen die Originale der Kirche und der Synagoge. Eigentümlicher Ausdruck des staufischen Geistes in der Plastik sind noch die großen Triumpfkreuze mit dem Erlöser, angebracht ursprünglich immer an dem hohen Balken vor dem Chor: so in Halberstadt, Wechselburg (Abb. 75), Freiberg. Es ist das schöne Menschsein des nur noch mit dem Lendenschurz bekleideten Christus, welches hier aufgesucht wird; es ist nicht mehr der frauenhaft bekleidete Christus von früher und noch nicht das Jammerbild der gotischen Zeit. Und bezeichnend sind auch die Grabdenkmäler: Dedo und Mechthild in Wechselburg, Heinrich der Löwe und Mathilde in Braunschweig (Abb. 73), der Merseburger Ritter, der Erbacher Ritter, Herr Kuno von Falkenstein und seine Gattin in Hessisch-Lich, der Minnesinger Otto von Botenlauben und seine Gattin in Frauenrode (Abb. 48), der Minnesinger Herzog Heinrich IV. in Breslau. Es ist nicht Zerfall und Verwesung wie einst beim kluniazensischen Tod, wie dann beim gotischen Tod, was hier dargestellt wird, sondern der höfisch-staufische Tod: Schönheit und ideale Jugendlichkeit auch des in hohem Alter Verstorbenen, Überwindung des *memento mori*, der Tod ein Schlaf, dem ein höfisches Erwachen





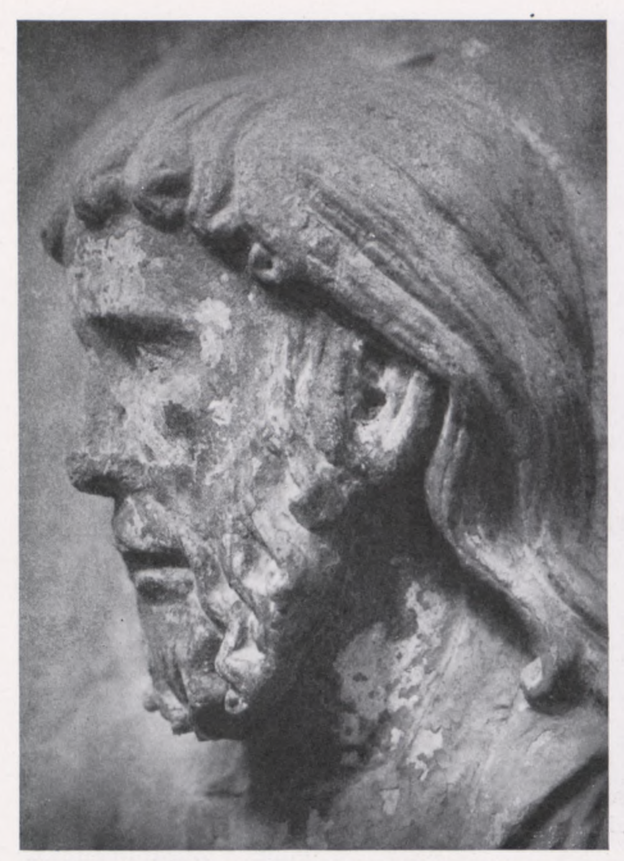
75. Kreuzigungsgruppe in der Schloßkirche zu Wechselburg. Eichenholz. Um 1230.

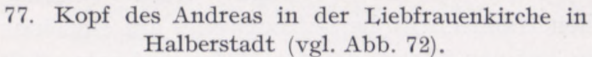


76. Christuskopf aus der Kreuzigungsgruppe in Wechselburg.

folgen wird. Der Porträtgedanke spielt keine Rolle. Heinrich der Löwe ist nicht lebensgetreu, nicht als alter bärtiger Mann festgehalten, sondern bartlos in der Blüte des Lebens.

Der Naumburger und der Bamberger Bildhauer, deren Namen wir so wenig kennen, wie den des Nibelungendichters, gehören zu den ganz großen Verewigern der staufischen Zeit. Dem Naumburger, der auch in Mainz für den Lettner gearbeitet hat, schreibt man auch den neuentdeckten Bassenheimer Martin zu (Abb. 7), der aus Mainz stammt, die Krone und letzte Erfüllung aller bildhauerischen Versuche, die unsterbliche Mantelgabe des Heiligen darzustellen. Aber man darf über diesen beiden Großen und über die Straßburger Künstler des Engelpfeilers, des Marientods, der Synagoge und der Ekklesia die unmittelbar ergreifenden bemalten Stuckrelieffiguren von Halberstadt (Abb. 77), das Godehardbogenfeld von Hildesheim (Abb. 70), wahrlich ein steingewordenes Evangelium, die nackten Auferstehenden von Freiberg (Abb. 99), die Hemma von Regensburg nicht vergessen, wenn man die Fülle erfassen will. Es gehört zu den größten und wunderbarsten Beglückungen derer, die jetzt etwa im zweiten Drittel des Lebens stehn, daß unser Volk seit etwa 20 bis 25 Jahren, also gerade in den Jahren seiner bittersten Not, seines tiefsten Leides, den einmaligen und ganz unvergleichlichen Adel der staufischen Plastik nach vielhundertjähriger unfaßbarer Blindheit wiedererkannt und lieben gelernt hat. Man schlage die Reisehandbücher noch von 1909 auf, um





77. Kopf des Andreas in der Liebfrauenkirche in Halberstadt (vgl. Abb. 72).



78. Kopf des Reiters im Dom zu Bamberg.

allenfalls einen Hinweis auf „beachtenswerte Skulpturen, die deutlich französischen Einfluß verraten“ zu finden. Heute sind sie uns die unschätzbarsten Zeugen edelster Vollendung, die unserer Nation erreichbar ist. Französischer „Einfluß“ wäre demgegenüber so wesenlos wie etwa bei Wolframs Parzival oder wie bei Hausens und Morungens Lyrik. Der gleiche Geist und ein gleicher Raum waren es, die Morungens Lyrik und die Naumburger Stifterfiguren ins Leben riefen: staufischer Geist zwischen Südharz und Meißen. Von allen Deutungen des Bamberger Reiters (Abb. 78) scheint uns die am wahrscheinlichsten, die in ihm eine Erinnerung an den 1208 zu Bamberg ermordeten staufischen König und erwählten Kaiser Philipp von Schwaben erblickt; da der staufische König Domherr zu Bamberg war, konnte sein Bild in die Kirche gehören. Aber natürlich ist er in bestimmtem Sinne zugleich auch Tristan zu Pferde, wie ihn Gottfried in 100 Versen gezeichnet hat (6622 ff.) und in noch tieferem, da er den deutschen Blick beseelter Fernsucht besitzt, der deutsche Parzival, wie er bei Wolfram hoch zu Pferde am Horizonte hält, klar und entschlossen, gewiß nicht verträumt, aber den Blick doch eben ins Weite gerichtet, wo ein Ziel liegt, von dem er Besitz ergreifen wird.

Staufische Königsbilder hinterließ uns auch die Malerei der Zeit. Man darf sie nicht ganz unterschätzen neben den beiden schon besprochenen Künsten. In Faltenwurf und Haltung der Figuren ist sie unverkennbar. Als Buchmalerei hat sie hohe Blüten gezeitigt, vom früh-



79. Malerei an der Decke von St. Michael in Hildesheim.

staufischen *Hortus deliciarum* der Herrad von Landsberg über das Stuttgarter Psalterium des Landgrafen Hermann, bis zur Manessischen Liederhandschrift hin, welche am Ende der staufischen Zeit 137 ihrer Dichter in Miniaturen zu verewigen sucht. Denn zum geistlichen Gebiet der Buchmalerei kommt jetzt längst das höfisch-weltliche. Die kostbar und lebendig illustrierten Münchner Tristan- und Parzivalhandschriften zeugen davon; die illustrierte Berliner Nibelungenhandschrift gehört erst dem 14. Jahrhundert an. Der sehr enge Zusammenhang der Bilder mit den Dichtern in der Manessischen Handschrift beruht entweder auf einzelnen ihrer Verse, denen die Malerei gelten soll, oder auf den Ideen, die der Maler und seine Zeit sich von der Gesamtpersönlichkeit der Dichter auf Grund einzelner oder aller ihrer Verse gemacht hatten oder schließlich auf gewissen Lebensumständen der Dichter, als deren Bildnisse sie durch Aufschriften und Wappen gekennzeichnet sind. Von den Lebensumständen der Dichter wußten die Maler natürlich mehr als wir und als die Lieder selber enthalten, und gelegentlich machten sie davon Gebrauch. Porträtähnlichkeit lag nicht in ihrem Absichtsbereich. Bei Hartmann, Wolfram, Lichtenstein ist selbst das Antlitz vom Topfhelm umschlossen: das hervorragend Ritterliche in der Gesamterscheinung war es, was in diesen Dichtern begriffen wurde und worauf es den Malern ankam.

Auch die Glasmalerei sei erwähnt, der Augsburger Dom zum Beispiel trägt alte staufische Zeugen. Die neue ,,gotische" Baukunst wird sie dann reicher begünstigen und ihr die riesigen Kirchenfenster ihres Stiles zur Verfügung stellen. Die Wandmalerei sah sich eingeschränkt von der Wandgliederung mit den oben besprochenen anderen Mitteln schon in der ,,romanischen" Stilperiode. Die frühen Fresken höfischer Prophetengestalten in Prüfening seien genannt und die frühe Schwarzrheindorfer Wandmalerei ist es, die uns deutsche Königsgestalten aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, freilich verhüllt in die Namen der Könige des Alten Testaments, vorgeführt und aufbewahrt hat neben anderem heiligen und symbolischen Inhalt. Und über 80 Jahre später haben die neuentdeckten Fresken der Marienkirche in Gelnhausen in überragender Größe das Bild des staufischen Kaisers, des irdischen Vogtes, festgehalten, wie er von Maria als Schutzherr der Kirche eingesetzt wird, während der himmlische Vogt, Christus, dem Petrus die Schlüssel überreicht. Reste unverkennbar staufischer Wandmalerei mit kirchlichem Inhalt sind noch mehrfach erhalten: in Liebfrauen zu Halberstadt, in Brauweiler, in Essen usw. Sicher kamen auch schon früh Fresken



80. Glasgemälde vom Anfang des 13. Jahrhunderts in Köln, St. Cunibert.

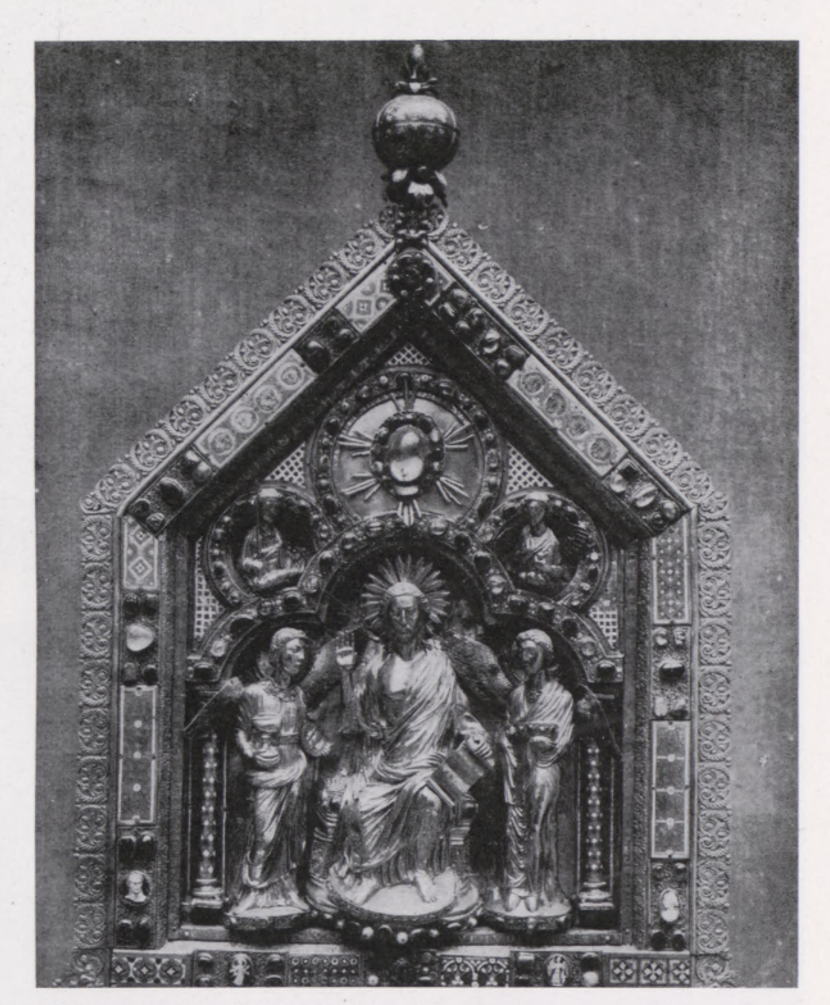


81. Bild eines staufischen Kaisers aus der Marienkirche in Gelnhausen.

mit weltlich höfischem Inhalt zur Ausführung, aber sie sind uns erst aus etwas späterer Zeit erhalten: aus Runkelstein in Tirol, aus Schmalkalden, aus Boberröhrsdorf im Herzogtum Jauer, von Grafenstein bei Zittau und anderes mehr: sie fallen erst in die Zeit um 1300 oder ins 14. Jahrhundert, aber sie haben natürlich ihre Vorläufer gehabt. Der Iweinroman war in dieser Hinsicht besonders beliebt. Von höchst malerischer und farbenreicher Wirkung sind die großen Gemälde der flachen Decke von St. Michael in Hildesheim von rund 1200. Der Baum Jesse enthält wiederum schöne zeitgenössische Königsgestalten, freilich wieder mit alttestamentarischer Bedeutung (Abb. 79). Hier steht staufische Malerei in höchster Blüte. Wasserfarben sind mit unbekanntem Bindemittel auf Kreide gemalt; wie aus einem himmlischen Teppich schimmern die tiefdunklen blauen, zinnoberroten, grünen Metallfarben, die gelben, braunen, schwarzen Erdfarben. Wohlverteilte goldbronzene Kronen, Heiligenscheine und Punkte leuchten wie Sterne aus dem himmlischen Teppich.

Das Kleinkunstgewerbe der Zeit hat besonders auf kirchlichem Gebiete seine Denkmäler auf uns gebracht, der berühmte Welfenschatz ist wesentlich und fast rein kirchlich. Nur zum Teil entspricht das natürlich dem welfischen Geist; es liegt ja ganz allgemein in der Natur der Sache, daß die weltlichen Kunstgegenstände des Mittelalters weniger geschützt waren gegen Verluste als die kirchlichen, trotzdem waren sie selbstverständlich vorhanden. Zwei der Armreliquiare des Welfenschatzes, des St. Innocenz und des St. Theodorus, nennen Heinrich den Löwen als Stifter: *dux Heinricus me fieri jussit ad honorem dei*. Auch das berühmte Kuppelreliquiar in Gestalt einer kleinen byzantinischen Kirche, eine Kölner Arbeit, entstand wohl für den Herzog. — Prachtschreine wie die zu Köln, Aachen, Siegburg usw. waren möglich geworden, als seit dem 12. Jahrhundert der Priester die Messe vom Altar aus zelebrierte: dann stand hinter ihm auf dem Altar der goldene oder silberne Schrein mit den Gebeinen des Heiligen. Emailmalerei war modern





82—83. Teilbilder vom Kölner Dreikönigsschrein. Gefertigt um 1190.

geworden und an die Stelle des alten Goldzellenschmelzes getreten. Gravierte Zeichnungen echt höfischen Stils oder Kleinreliefs heiliger Gestalten umgeben die Außenwände der kleinen Schreingebäude. Meister Nikolaus von Verdun arbeitete seit 1183 in Köln, er gilt als der Künstler des Schreins der Heiligen drei Könige. In Köln arbeitete auch Meister Eilbert, von dem der figurenreichste Tragaltar des Welfenschatzes stammt: *Eilbertus Koloniensis me fecit.* Auch stammt von ihm der welfische Tragaltar mit den vier Kardinaltugenden in weiblichen Gestalten auf der Oberseite.



84. Teilstück aus dem Kuppelreliquiar des Welfenschatzes (vgl. Abb. 54). Berlin, Schloßmuseum.

Wo ein weltlicher Gebrauchsgegenstand erhalten ist wie jener romanische Schrank, schwer und architektonisch gegliedert, mit aufgemalten Figuren an den Seitenflächen außen und an den Innenseiten der Türen, im Domkapitelsaale zu Halberstadt, verrät er die gleiche kulturelle Höhe, die auch die Reste der anderen Künste bezeugen. Aber die Dichtung schildert uns die weltlichen Kunstgegenstände des täglichen Lebens mit beredten Worten. Es herrschte Freude am schönen kostbaren Gegenstand und jenes Verständnis, welches die letzten Dichter der kluniazensischen Epoche so bitter tadeln, das aber die höfischen Dichter so von Grund auf beseelt, daß ihre Dichtungen oft zu verzückten Katalogen solcher Dinge werden: des Tischgeräts, der Bettgestelle, der Wandbehänge, des Schmucks aller Art, der Waffen, des Sattelzeugs, der gemalten oder musivischen Zimmerwände usw. Daß die Wirklichkeit den dichterischen Schilderungen vielfach gleichkam, brauchen wir nach allem hier Vorausgegangenen nicht zu bezweifeln. Das adlige Lebensgefühl erkannte den Wert der kostbaren und zugleich schönen Dinge und forderte sie; es konnte nicht dulden, daß diese Dinge nicht selbst durch höchste Kunst geadelt wurden, mit denen man täglich umging. Man hatte damals mehr Sinn für solchen Adel der täglichen Dinge als zu anderen Zeiten, man wußte, daß man selbst im Adel stieg, je adliger die Dinge erschienen, die einen täglich umgaben.

Bildweberei in Wandteppichen ist zum Beispiel in Halberstadt, Quedlinburg und in dem niedersächsischen Kloster Wienhausen erhalten. Der Quedlinburger Domschatz enthält von etwa 1200 eine Darstellung der Hochzeit des Merkur mit der Philologie nach dem bekannten spätlateinischen Werk des Martianus Capella. Der Prophetenteppich und die Tristanteppiche aus Wienhausen können uns verlorene, womöglich noch vollkommenere Werke widerspiegeln, die die Pfalzen der Fürsten und die Kemenaten der Ritterfrauen so geschmückt haben mögen mit weltlich-höfischen Fabeln wie um 1300 schließlich das Kloster.

VI.
DIE KLEIDUNG UND DER WERT DER NACKTHEIT.

Die Schönheit der Welt war neu entdeckt, so auch die Schönheit des Leibes. Wie die Schönheit der Welt Gottes Werk ist, so auch die Schönheit des Leibes beider Geschlechter. Auch hier war die Periode von Cluny durch die Stauferzeit glücklich überwunden, in bezug auf Welt wie Leib war das antike, natürlich-unbewußte Lebensgefühl der Vorväter wieder erreicht und nach der kluniazensischen Trübung klarer nur und bald auch bewußter wiedererwacht. Leibliche Schönheit bedeutet keine sündige Eitelkeit mehr, sondern ein höchst erstrebenswertes Gut. Ihr Besitz, ihre Pflege, selbst ihr Kult braucht nicht mehr im Gegensatz zu Gott zu stehen, der sie doch verlieh. Im System der Tugenden steht die leibliche Schönheit fest und sicher unter den Gütern des dritten Wertgebietes. Liebt man eine schöne Frau eben auch um ihrer Schönheit willen, so kann das, wie man bald erkennt, keine Sünde vor Gott sein, denn Gott selbst hat ja jene so schön erschaffen. Friedrich von Hausen, der Freund Barbarossas und der Kaisersöhne, hat diesen Gedanken klar im Liede so formuliert (46, 14). Damit man ihre Schönheit erschaue, darum eben hat sie ja Gott erschaffen, fügt der staufische Ministeriale, Sänger der Kaiserin Beatrix, thüringisch-meißnische Hofdichter Heinrich von Morungen (136, 38) hinzu; Gott erschuf sie, sagt er, als Spiegel der Wonne dieser Welt, also Welt und Frau zusammen beide gleich schön; eine in der *huote* verborgene schöne Frau wäre wie begrabenes Gold. Daß Gott selbst all diese schönen menschlichen Wunschbilder „mit hohem Fleiß" erschaffen habe, versichern die staufischen Dichter immer wieder aufs neue. Indem Gott sie schuf, erhöhte er sein eigenes Lob und seine eigene Ehre. Gott ist ein Künstler, die schöne Frau ist ein Meisterwerk des göttlichen Bildners aus seiner Gießhütte (Walther 45, 35). Gott war in Freuden und in süßer Zucht, als er die Geliebte (Neifen 8, 13) oder den jungen Parzival so schön erschuf (Parz. 148). Da er die Frauen so schön erschuf und ihren Mund so süß, kann auch er ihnen keine Bitte mehr versagen (Iwein 5360); auch Gott ist empfänglich für Frauenschönheit (Rudolf von Ems Alex. 570). Jeder Traurige wird froh, sieht er eine schöne Frauengestalt, sagen die staufischen Dichter hundertmal.

Aber was verstehen diese Dichter und ihr Publikum unter einer schönen menschlichen Erscheinung? Man muß klar erkennen, daß in dieser Kultur zunächst uneingeschränkt und normaler Weise zur schönen Gestalt die schöne Kleidung gehört. Zum Wunsch- und Idealbild leiblicher Schönheit bei Rittern und Frauen gehört das Angezogensein, die Bekleidung, die Tracht. Was man am Menschen, am Mann wie an der Frau, so liebt und preist, ist zunächst noch nicht die bloße leibliche Schönheit an sich und um ihrer selbst willen, etwa im antikgriechischen Sinn, sondern die schöne Gestalt in Verbindung mit allen Tugenden und Vorzügen der Gesittung, der Seele, der *gezogenlichen* Gebärde, der Abkunft usw., wovon wir später handeln, vor allem auch in Verbindung mit der Kleidung, der schönen ritterlich-höfischen Tracht. Die Künstlerschaft Gottes erstreckt sich auch auf das Kleid; er hat zum Beispiel auf Beaflurs Kleid besonderen Fleiß verwandt (Mai und Beaflur 9, 30), wie sonst auf den Menschen selbst. Der Mensch und seine — freilich zu ihm passende, mit ihm übereinstimmende — Kleidung zusammen bilden die schöne Gestalt. Gottfried hat das in bezug auf Tristan klar ausgesprochen: „Sein Leib und seine Kleidung (*gescheffede unde wat*) stimmten wonnig zu einander und sie zusammen bildeten den wonnigen Mann." *Wat*, „Kleidung" gehört so sehr zur Person, daß dies Wort allein oft genug überhaupt die ganze Person bedeutet, und das davon abgeleitete Eigenschaftswort *waetlich*, das eigentlich „einen schönen Körper habend"



85. Frau am Webstuhl. Wandbild aus Konstanz, Haus zur Kunkel.

bedeutet, ist eines der besonders in der älteren Zeit gebräuchlichsten Wörter für schön. Man ersieht daraus, wie stark die Nacktheit dem höfischen Ideal, dem ritterlichen Wunschbild normalerweise widersprochen haben würde. Schön ist, wer schön angezogen ist, heißt zunächst die Regel. So ordnen denn die Dichter reiche schöne Kleidung völlig der Bildung gleich, soweit sie sich in Brettspiel, Saitenspiel, Lesen und Schreiben äußert, und nennen sie mit dieser als selbstverständlichen Vorzug in einem Atem (Peter von Staufenberg 157ff.). Ein schöner Wuchs erschien noch schöner in der schönen Kleidung, ein minder schöner hob sich. Die Gewandstatuen der Zeit machen von dieser Möglichkeit reichen Gebrauch. Nicht nur angezogen zu sein, sondern schön angezogen zu sein, gute Festkleider an einem Festtage zu tragen, darauf kommt es so sehr an, daß die römische Königin, als Willehalm in der unfestlichen Kriegskleidung bleiben will, dies einfach „nackt" nennt (Willehalm 175); und fast mit Gewalt legt sie ihm die schönen Seidenkleider über die ungewaschene Haut.

Der leibliche Wunschtyp verlangt Blondheit, Helläugigkeit, lichte Farbe der Haut. Daran ist kein Zweifel. Die staufische Dichtung bietet dafür Hunderte von Zeugnissen, die Plastik läßt es, außer bei den Stuckarbeiten, die meist bemalt sind, nicht erkennen, wohl aber die Malerei. Die große Manessische Minnesingerhandschrift gibt die Figuren von 468 Männern und Frauen der staufischen Zeit, wie sie sie sich vorstellt; davon sind 384 blond gemalt; 74 sind behelmt, verkappt, verschleiert oder verhüllt, so daß man den Typ nicht erkennt, 6 sind grau oder weiß als alte Leute, nur drei sind schwarz, darunter einer der damit als Heide gekennzeichnet ist. Diese 384 blonden Männer und Frauen geben ein Bild des deutschen ritterlichen Adels, aber auch der bürgerlichen Meister des 13. Jahrhunderts wieder, und entspräche das Bild um diese Zeit etwa der anthropologischen Wirklichkeit nicht mehr, dann wäre die Tatsache noch viel interessanter und wichtiger, denn dann verriete sich das ewige Wunschbild der Nation hier mit ungeheurer Realität. Und es ist zugleich das alte nordeuropäische, ererbte Wunschbild sowohl der griechischen Antike wie der italienisch-französischen Dichtung der Stauferzeit, der altnordischen Königssaga wie der germanischen Götterdichtung, stammend aus der Zeit, wo Tacitus es noch als volle Wirklichkeit schildern konnte. Die Ausnahmen, die in der staufischen Dichtung begegnen, indem das Haar einmal als braun bezeichnet wird, sind genau so selten wie in der Malerei und haben wohl besondere, nicht immer ganz eindeutige Gründe.

Von den Gütern des Leibes, den *bona corporis*, kann im einzelnen erst später die Rede sein, aber zum Wunschbild gehört auf jeden Fall die schlanke, in Hüften und Schultern schmale Wohlgewachsenheit, die eine gewisse Fülle in den Formen nicht ausschließt, die weiße Blankheit der Arme und Hände, der rote rosenfarbene Mund, die lichten Augen, das goldfarbene Haar, die Möglichkeit des dichterischen Vergleichs mit der Sonne oder der Rose oder dem Gold auf der Seide. Und mehr wird auch in den Beschreibungen der Dichter zunächst kaum sichtbar, weil das Gewand für sie und ihre Kunst fast wesentlicher und wichtiger ist als der Leib des Menschen, der es trägt. Dem eigentlichen Leib, soweit er gewöhnlich verhüllt ist, widmet die Dichtung zunächst meist kein Wort der Schönheitsbeschreibung, sie übergeht ihn: dazu mag ebenso die höfische Bedeutung des Kleides, wie eine gewisse natürliche Schamhaftigkeit, wie aber auch ein Rest der augustinisch-kirchlichen Scheidung der menschlichen Glieder in edle und in unedel-niedere, welche man verschweigt, die Ursache sein. Statt der Beschreibung des ganzen Leibes erfolgt eben zunächst die möglichst ausführliche und kennerhaft sachgemäße Beschreibung des Kleides, des Gebändes, des Schmuckes, der schönen roten oder grünen Sammet- und Seidenstoffe, der kostbaren Mäntel und Gürtel, geziert mit Gold und Edelstein. Die Einheit der Erscheinung, der dann Gottfried den erwähnten klassischen Ausdruck gibt, wird bei den frühen Dichtern zunächst nicht immer erkennbar. Der ältere steife, in den Farbgegensätzen grelle Prunk der vorstaufischen Zeit wirkt noch fort bis in die frühe staufische Dichtung hinein und kommt etwa in Veldekes Beschreibung der Dido noch stark zum Ausdruck. Die bildende Kunst ergänzt durchweg aufs schönste die Trachtbeschreibungen und Gestalterscheinungen, die die staufische Dichtung vermittelt.



86. Bauer. Konsolfigur aus dem Magdeburger Dom.

In der Männerkleidung ist der kurze altfränkische Leibrock, den zum Beispiel Kaiser Karl noch am liebsten trug, dem langen, bis mindestens über die Waden, oft bis auf die Füße reichenden, langärmeligen Obergewande gewichen. Seit dem 12. Jahrhundert, ja seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts und noch früher wird dieser Rock das wichtigste Oberkleid des Herrn; bäuerlich bleibt der kurze altfränkische gegürtelte Leibrock. Die Rücksicht auf den wärmeren Schutz der Beine beim ewigen Reiten wie der stilistische Bedacht auf eine bestimmte gestaltliche Erscheinung des Herrenbildes überhaupt mag mit der Verlängerung über die Knie hinaus zu dieser Annähe-

rung an die byzantinische Dalmatika, die antike Tunika, geführt haben; dem Bauern war für seine Arbeit der kurze Leibrock natürlich bequemer.

Die Herrentracht im allgemeinen wird nicht etwa üppiger zur Stauferzeit, sie wird eher einfacher als sie vorher war, auf jeden Fall wird sie edler, sie vollendet sich in der Gesamtwirkung und sie wird vielseitiger und gedankenreicher. Die Unterscheidung von der Tracht der anderen Stände erstreckt sich trotz der Verlängerung des Herrenrockes im ganzen noch immer nicht, wie in späteren Jahrhunderten, auf Form, Stil, Zuschnitt, sondern auf Aufwand, Wert des Stoffes und Schmucks. Kleiderordnungen, wie sie allmählich aufkommen, versuchen eben die Stoffe, den Schmuck, das Tragen von Pelzwerk, die Form allerdings auch der Handschuhe (ob Finger-, ob Fausthandschuh), nach Ständen zu regeln. Leinen, Wolle, Pelze (Hermelin, Marder, Zobel, Eichhorn [Feh]) sind die altgewohnten oder heimischen Kleiderstoffe, neu kommen durch Einfuhr die Seidenstoffe hinzu. Schneiderzünfte gibt es seit dem 12. Jahrhundert. Da der Kleidungsstil der Zeit nach Anpassung an die Körperformen streben wird, damit *gescheffede unde wat* wirklich eins werden, und nicht wie früher ein Sack über einem Körper zu hängen scheint, so erweitert sich der lange Rock in seiner unteren Hälfte durch Keile, die *geren;* er sitzt dann oben enger, unten schwingt er breit aus und die Taille gliedert sich ab; aus Rücksicht auf den Reitsitz schlitzt er sich vorn oder seitlich. Bortenschmuck und leuchtende Farbigkeit sind selbstverständlich. Die Ärmel sind noch immer glatt und eng wie beim alten kurzen Leibrock, freilich machen sie mit Ausweitungen und Verkürzungen auch allerlei Schwankungen durch; der Gürtel trägt das Wehrgehäng mit dem „edlen Schwert"; am Hals ist ein kleiner runder Ausschnitt, ein kleiner Schlitz durch Knöpfe oder den Fürspann zu schließen, wie vor alter Zeit. Fürspann und Gürtel sind noch immer wesentlichster Schmuck wie in Altväterzeit. Die *suckenie* ist eine neue Form des Obergewandes, die im frühen 13. Jahrhundert aufkommt und ein volles Jahrhundert herrscht, übrigens, wie im Grunde auch der lange Rock, gültig für beide Geschlechter, aber ärmellos, mit weiten Armausschnitten; die langen Ärmel des Untergewandes schauen dann weit hervor, meist wird sie ohne Gürtel getragen. Auch der *surkot* ist ein Obergewand ohne Ärmel, aber mit engen Armschlitzen, gleichfalls ungegürtelt, taillenlos, weitfaltig, wird er mantelartig über dem Oberrocke getragen.

Kaiser Karl dereinst und dann später die Bauern trugen unter Hose und Leibrock als Unterkleidung ein kurzes Leinenhemd. Aber der Herr des 11. und 12. Jahrhunderts trägt unter dem langen Oberrock nun ein langes Untergewand, einen zweiten Rock, von etwa gleicher Länge wie der erste, erst darunter trägt er dann das Hemd. Unter den Reitschlitzen des Oberrocks wird die Untergewandung sichtbar; wenn der Ärmel des Oberrocks seinen modischen Schwankungen, Ausweitungen oder Verkürzungen unterliegt, wird sie es auch hier. Ober- und Unterrock können in den Farben verschieden sein, desgleichen beide vom Mantel.

Der Mantel, ein Schulterumhang aus einem in der Grundform halbkreisartigen, früher auch rechteckig geschnittenen Stoffstück, jetzt in der Stauferzeit vorn auf der Brust, früher auf der rechten Schulter, durch zwei Fibeln oder eine Schnur geschlossen, ist noch wie in altgermanischer Zeit eins der Hauptstücke der Herren- wie Frauenkleidung. Er ist noch immer aus ihrer Tracht nicht wegzudenken, noch immer bezeichnet er sie und die lange Kontinuität zugleich wie die starke alte Gleichheit der Männer- und Frauentracht überhaupt. *Tassel* heißen die Fibeln und Spangen jetzt, sie können ineinander gehakt oder durch die Schnur, den Riemen verbunden sein. Der Mantel reicht bis auf die Füße, er kann mit einem Kragen versehen sein, wie der Mantel der Naumburger Uta (Abb. 95). Wintermäntel sind mit warmen Pelzen gefüttert; man hat nachgewiesen, daß die Summe, welche berühmterweise Walther von der Vogelweide vom Passauer Bischof am Martinsvorabend 1203 zur Beschaffung eines Pelzmantels erhielt, so bemessen war, daß er innen mit Fehwerk gefüttert sein konnte. Aber er ist, wie früher, überhaupt ein Kleidungsstück der oberen Stände. „Reiche Mäntel" waren schon in germanischer Zeit ein beliebtes, hochgeschätztes Herrengeschenk, der Mantel verleiht etwas Herrenmäßiges und Stolzes. Die zerbrochene und geknickte Synagoge in Bamberg und Straßburg ist, im Gegensatz zur Kirche, ohne Mantel: die Besiegtheit trägt keinen stolzen Mantel mehr. Bis 1150 etwa reichte der Mantel nur bis an die Knie, die Stauferzeit verlängerte auch ihn. Er kann mit geschlossenem Halsausschnitt über die Schulter getragen werden, ohne daß der Hals des Trägers im Ausschnitt steckt: man kann also den vorn geschlossenen über den



87. Ritter und Dame mit Mantel (Kürenberg). Aus der Heidelberger Liederhandschrift.



88. Ritter mit Reisekopfbedeckung (Friedrich von Hausen). Aus der Heidelberger Liederhandschrift.

Kopf heben, zurückwerfen und dennoch über der Schulter tragen. Die lange Schnur, die ihn schließt und die ein tiefes Zurückgleiten nach hinten oder auf die Seite erlaubt, ist, wie Dichtung und bildende Kunst verraten, ein beliebter Halt für den Daumen der einen, zufällig eben freien Hand. Sie verleiht so dem Bamberger Reiter wie der Miniatur des Kürenberg in der Manessischen Handschrift (Abb. 87), so der Naumburger Reglindis (Abb. 96) wie der Isolde Gottfrieds die unbeschreibliche Anmut natürlich-höfischer Haltung: *diu tassel da diu solten sin da was ein kleinez snuorlin von wizen berlin in getragen, da haete diu schoene in geslagen ir dumen von ir linken hant* (10953). Desgleichen ist das Mantelraffen vorn mit der einen Hand eine besonders bei Frauen viel dargestellte höfische Geste.

Die Strumpfhose der Väter spaltet sich im 12. Jahrhundert einerseits in die kurze Oberhose, die *bruoche* (Brüche, *breeches*) als *niderwat*, unter den langen Röcken getragen um Hüften und Oberschenkel, und andererseits in die langen enganliegenden Strümpfe, die *beinlinge, beinwat*, die mit ihren oberen Enden an den Brüchen festgenestelt werden; diese selbst sind durch einen *bruochgürtel* gehalten oder durch eine Schnur in der Taille. Die Brüche sind also ein Stück der Unterkleidung, niemals sichtbar, während die Beinlinge wenigstens unten natürlich fortwährend sichtbar werden. Sie müssen ganz eng anliegen, dürfen keine Falten schlagen, werden deshalb „wie angeleimt" genannt: *so gelimte beinwat so si zer werlte beste stat*, Gregor 3399. Ihre scharlachene Farbe erwähnt der Lanzelet 8872: *scharlat was ir beinwat*. — Schuhe trug der Ritter in den Steigbügeln nicht sehr gern, er trug lieber die Beinlinge unten durch eine feste Ledersohle verstärkt. Und diese Gewohnheit bürgert sich auch zu Fuß ein. Daneben



89. Ritter gelangt auf einer Leiter in das Gemach seiner Dame, die ihm einen Kranz entgegenreicht. (Graf Kraft von Toggenburg.) Aus der Heidelberger Liederhandschrift.



90. Ritter wird in einer Badbütt von seiner Dame herabgeseilt. (Herr Kristan von Hamle.) Aus der Heidelberger Liederhandschrift.

gab es Schlupfschuh bis zu den Knöcheln, geschlossen oder geschlitzt oder mit Ausschnitt, auch flacheres Schuhwerk mit Seitenlaschen, eine Art Sandale, durch ein Schnurnetz an den Knöcheln gehalten; vorn spitz zulaufend war die Mode des Schuhwerks. Absätze sind an allen diesen Fußbekleidungsarten nicht eben entwickelt. So wird denn auf den schönen gewölbten ,,hohlen" Fuß der Herren- und Frauenschicht ungemein viel Wert gelegt; die Dichter vergessen dies adlige Merkmal nie; ein Zeisig hätte sich darunter verbergen können, sagt der Wigamurdichter (4941) von den gewölbten Füßen einer schönen Frau. Auch die germanische Dichtung achtete bekanntlich schon auf solche Merkmale edler Geburt. Fingerhandschuh mit breiten Stulpen, diese in Rücksicht auf den gewohnten Platz des Falken bei der Reiherbeize, sind ritterliches Vorrecht; die Bauern sind bei den alten Fäustlingen geblieben.

Altererbt war die Barhäuptigkeit in der Tracht; eine alte volkstümliche Kopfbedeckung ist die Gugel, die Kapuze, offenbar an Rock oder Mantel abnehmbar befestigt. Sie bleibt die Reisekopfbedeckung auch für die Herrschaft: Friedrich von Hausen trägt sie auf der Manessischen Miniatur bei seiner Fahrt über Meer. Aber es kommen in der Herrenschicht auch doppelgipflige Pelzmützen mit Nackenteil und Krempenhüte mit kugeligem Kopfteil im 12. Jahrhundert vor. Stroh oder Filz sind der Stoff. Die Krempenhüte werden dann breiter und flacher; jene Pelzmütze entwickelt sich mit hochumgekrempeltem Rand zu einer Art Barett, gebauscht mit Kreuzbügel und Knopf, die umgeklappte Krempe gegliedert in Stirn-, Nacken- und Ohrenklappen. Dieser Art scheint auch das Barett zu sein, das auf seiner bekannten Miniatur Walther von der Vogelweide trägt; Friedrich von Hausen trägt die Reisegugel über dem Barett (Abb. 88). Kleinere Hauben aus Seide oder Leinen fürs Haus, zur Bändigung der Haartracht, werden unter den Beschäftigungen des Tages getragen; mit reichen Bildstickereien versehen, von einer Nonne verfertigt, gehört auch



91. Kopf des Ekkehard. Stifterbildnis aus dem Naumburger Dom. Als Kopfbedeckung trägt er die Gugel. (Aufn. Staatl. Bildstelle.)

des jungen Helmbrecht berühmte, symbolhafter Bedeutung schwere Haube hierher. Ohne Schmuck kann das Haupt nicht sein; ein Kranz oder Kopfreif, *schapel* genannt, schmückt die Männer und Frauen des 12., 13. Jahrhunderts, allein für sich getragen auf dem freien Haar oder als Schmuck der Kopfbedeckung; kleine Metallrosetten bilden das *schapel*, ein Reif mit Perlen und edlem Gestein, aus gedrehten Schnüren, ein Kranz aus künstlichen oder — schnell improvisiert und im Sommer jederzeit möglich — aus natürlichen Blumen. *Bluominiu schapel* auf morgendlich glattgestrichenem Ritterhaar erwähnt Wolfram (Parz. 776); *schapel* tragen die Minnesinger Veldeke, Morungen, Reinmar u. a. m. auf ihren lieblichen Manessischen Miniaturen; dem zu seiner Dame leiteraufwärts emporgestiegenen Grafen Kraft von Toggenburg wird von ihr der Kranz entgegengereicht (Abb. 89), während Herr Kristan von Hamle, als ihn am Morgen die Dame in der Badbütt herunterläßt, seine Haube trägt (Abb. 90).

Auf die Ordnung des — blonden goldfarbenen — Haars wurde äußerster Wert gelegt. Ungeordnetes „*strubendez*" Haar zu haben ist Zeichen des bäuerlichen Krautjunkerdaseins, wie Hartmann im Iwein sagt (2820). „Früher stand so schön mir mein Haar, ringsherum ging der Span, das vergaß ich seit man mich ein Haus besorgen hieß, Salz und Korn muß ich nun ewig kaufen durch das Jahr", so beklagt Neidhart (39, 30) sein Krautjunkerdasein. Oder verworrenes Haar entspricht einem notvollen Kriegergelübde; verworren und ungepflegt trägt es Wolframs Markgraf Willehalm, harnischschmutzig den Bart, ungewaschen die Haut, trotz allem Entsetzen, das er damit bei Hofe erregt, bis er sein Gelübde erfüllt haben wird. Aber *sin har was hoveliche gespaenet wol* heißt es von dem höfischen Kölner Kaufmann, dem Guten Gerhard bei Rudolf von Ems (790). Der „Span" ist die Haartracht, die der Bamberger Reiter trägt, die schöne Umrahmung des Hauptes durch das bis zum Nacken hängende Haar, unten hobelspanförmig geringelt und eingelockt, am Haupte glatten Strichs und um Nacken und Ohren den dichten Lockenkranz bildend. Auf der Stirn sind die Haare, vom Scheitel ab anliegend, glatt geschnitten, halbkurz, später auch länger oder sie sind auch hier, wie beim berühmten Straßburger Engel, zu kleinen runden Löckchen gedreht. Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts, als das Haar schon länger getragen wurde, war ein gezogener Scheitel in der Mitte des Hauptes modisch gewesen. Im Gmundener Evangeliar Heinrichs des Löwen von etwa 1180 sieht man den Herzog mit eben diesem Scheitel in der Mitte des glatten Haupthaares, das hinter den Ohren lang herabwallt bis auf den Mantelkragen. Noch bis etwa 1230 ist diese Haartracht anzutreffen, dann ist die Frisur des Bamberger Reiters die herrschende, der schöne Span, der das Antlitz umrahmt und die Ohren bedeckt (Abb. 78). „Ich gebe dir andere Kleider und dein Haar ist noch allzu breit", sagt Wolframs Markgraf Willehalm (199) zu dem jungen Aschenbrödel Rennewart, „wir wollen es niederstreichen und genau gleichhoch mit den Ohren ringsherum abschneiden." Haar, so kurz geschnitten, daß es die Ohren freiläßt, ist Bauernhaar. Wate und Fruote in

der Kudrun tragen ihr Haar, die greisen Locken, mit Borten bewunden, in Gold gewunden (341; 355), das scheint archaische Reckensitte und wird sonst von Frauen gesagt, meint dann vielleicht die Anfänge des Gebändes (Wigalois 1743, von Dido Eneid 1728). So wird es denn auch archaischer Weise im Wigalois von zwei hundertjährigen Greisen getragen (7095), ferner von einem Riesen (ebda. 2228) und in der „Krone" von einem „Altherrn" (6883). Entsprechend ist zu beurteilen, wenn Keie im „Mantel" (266) sein Haar zu einem Zopf geflochten trägt, was auch jener Altherr in der „Krone" und der Riese Vasolt im Eckenlied (166, 2) tut, wie es denn ein paarmal auch in der bildenden Kunst begegnet. Aber das alles hat keine Bedeutung für die staufische Haartracht im allgemeinen, so wenig wie etwa die Durchflechtung der Bärte mit Perlen und Edelsteinen, die Ottokars Steirische Reimchronik den Ungarn nachsagt. Maßgebend für die volle staufische Blütezeit ist die Bartlosigkeit. Das Gmundener Evangeliar von 1180 zeigt den Herzog Heinrich den Löwen, wie gesagt, noch mit einem kurzgeschnittenen Vollbart, der bis dahin mode war und den, vielleicht etwas länger, auch sein Gegner Barbarossa trug. Aber seine Grabplatte 50 Jahre später faßt den Löwen bartlos auf nach der Mode ihrer Zeit; der kurze kleine Vollbart, den die Manessische Handschrift dem Kaiser Heinrich VI. und Herrn Walther von der Vogelweide verleiht, gehört wohl schon wieder der Zeit um 1300 an. In dem, was man zur Pflege des Haares, zum Rasieren usw. brauchte, in Kämmen und Spiegeln, hat damals ein großer Aufwand geherrscht. Rennewarts kindlicher Stolz auf den kräftig keimenden Bartwuchs und seine Elegie auf den abgesengten Schnurrbart sind nur bezeichnend für das riesenhafte Aschenbrödel, das er ist, aber nicht für die höfische Mode, — so wenig wie sein Waffenstück, die Stange, für die ritterliche Bewaffnung bezeichnend wäre.



92. Kopf der Adelheid. Stifterbildnis aus dem Naumburger Dom. Über dem Gebände trägt sie einen Kopfschleier. (Aufn. Staatl. Bildstelle.)

Die Unterkleidung der Frauen besteht aus den knielangen Beinlingen und dem langen weißen Leinen- oder Seidenhemd. Es ist dies Hemd, das Kudruns einzige Kleidung bildet, als sie für die Feinde waschen muß an der winterlichen See. Es sind aber auch eben diese weißen Hemden, in denen Gunther und Hagen in der Mordszene um die Wette laufen dürfen mit Siegfried im Jagdgewand und Waffen (langem Rock von schwarzer Seide, Hut von Zobel, Speer, Schild, Schwert, Köcher, goldenes Jagdhorn), in denen Wolfdietrich und der dämonische Heidenkönig ihren Messerwurfkampf auskämpfen, in denen Arabel-Gyburg und die Burggräfin am Strand durch die Blumen laufen, daß man die Beine und die schön gewölbten Füße sieht (Türlin, Willehalm 191ff.). Die Feinheit und Dünne des Hemdenstoffes wird von den Dichtern herausgestellt. Arabels Hemd, daran man zwei Jahre arbeitete, war so fein, daß es trotz seiner 40 Ellen Stoff in eine Hand zu schließen war (279, 7). — Von weiterer Unterkleidung



93. Ausritt des Ritters mit seiner Dame (Aeneas und Dido). Aus der Handschrift von Veldekes „Eneid". Berlin, Staatsbibliothek.

der Frauen ist nichts überliefert. Das Schuhwerk ist wie beim Mann. Gemeinsam mit dem Mann sind auch im Prinzip die langwallend getragenen Gewänder, bestehend aus den Röcken und dem Mantel. Auch hier bei der Frau finden sich Ober- und Unterkleid.

Zunächst ragt das Unterkleid unter dem auch hier noch viel kürzeren Oberrock, der Juppe, weit hervor, die Ärmel des Oberkleids sind weit geöffnet und lassen erkennen, wie die Ärmel des Unterkleids enganliegend die Unterarme bedecken. Um 1150 ist das Oberkleid auch hier länger geworden und höchstens nur noch um eine Handbreit kürzer als das Unterkleid, alsdann verschwindet dieses überhaupt unter dem Saume des längeren Oberkleids. Farbenunterschiede bestehen zwischen Ober- und Unterkleid. Die Ärmel des Oberrocks öffnen sich in einer Weite, die vom Handgelenk bis zu den Knien, dann gar bis zu den Füßen reicht. Diese Unterarmweiten der Ärmel bilden manchmal Taschenersatz. Der Oberrock fließt taillenlos herab, am Hals ist ein keilförmiger Ausschnitt, der erkennen läßt, wie ein Fürspann das Unterkleid schließt. Später verschwindet dieser Ausschnitt.

Als in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auch hier bei der Frau sich der Oberteil des Kleides enger an den Körper schmiegt, was durch seitliche Schnürungen, besonders an den Hüften, erreicht wird und durch den Gürtel, rückt der Fürspann an das Oberkleid, verlieren auch die Ärmel ihre Weite wieder und entsteht auf diese Weise die sogenannte *heimeliche traht*. Desto breiter und weniger vertraulich entfaltet sich auch hier der untere Teil, er rauscht in den berühmten dekorativen Falten, welche Plastik und Dichtung in gleicher Weise feiern, hernieder, ja, es entwickelt sich Ende des 12. Jahrhunderts die unnahbarmachende Schleppe (*swanz*, *swänzelin*). Zwischen Männer- und Frauenmantel und den Tragweisen des Mantels bei beiden Geschlechtern ist kein Unterschied. Dieser Schultermantel hat bei den Frauen offenbar das lange Kopftuch von ehedem ersetzt, dadurch ist der gleiche schöne Linienfluß der ganzen bekleideten Erscheinung wie beim Manne erreicht. Solche Erscheinungsgleichheit beider Geschlechter im Gesamt der Bekleidung ist ungemein merkwürdig. Nicht einmal das *kursit* unterscheidet den Ritter von der Frau. Dies *kursit* ist ein ärmelloser Rock, der Ritter trägt ihn über und auf der Rüstung als *wapenroc;* aber auch Frauen tragen ihn (Lanz. 884; Wigamur 863, 5332). Er nimmt damit der Rüstung ein gut Teil des Kriegerischen wieder, das diese dem Manne verlieh, denn das *kursit* wird auch im Kampfe getragen, wie denn auch das Pferd, selbst das gerüstete, in eine Gewanddecke gehüllt wird, die *covertiure*. Der Magdeburger Mauritius läßt diesen ärmellosen Waffenrock über der Rüstung sehr deutlich erkennen, die schon modernere kleine Panzerplatte, die er überdies trägt, ist darüber gelegt. Vielfach ist

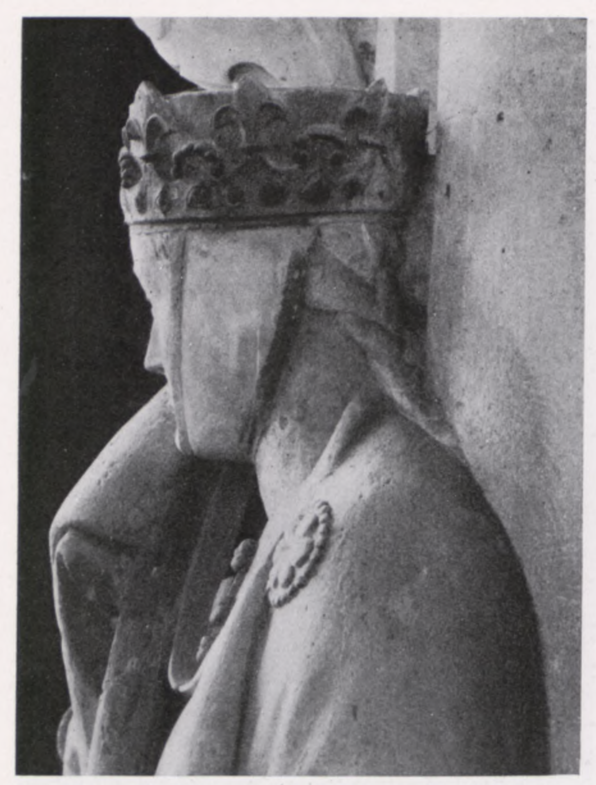
das adlige Wappen gerade in dieses *kursit* hineingewirkt, in den *wapenroc* des Ritters wie in die *covertiure* des Pferdes. So zeigt die Manessische Miniatur Hartmanns von Aue die je drei weißen Sperberköpfe auf dem dunkelblauen Grunde des *kursits* wie der *covertiure*, wie des Speerfähnleins, wie des Schildes, entsprechend die des Herrn Ulrich von Lichtenstein das Lichtensteiner Wappen; Wolfram trägt seinen *wapenroc* ohne sein Wappen über der Rüstung, wohl aber zeigt es die *covertiure*. Zerhauen und zerstochen kommt das *kursit* nun natürlich aus dem Kampf (Parz. 270, 11; Wigalois 3349, 6169), das wird voller Stolz berichtet. Die Bekleidungssucht macht also vor der Rüstung nicht halt, sie verdeckt sie höfisch, das ist ganz einmalig und ist neu, jedenfalls gegenüber dem frühgermanischen Held. Man trägt nun das Kriegerische nicht rein zur Schau; man ist kein Raufbold, selbst über die Panzerringe legt man die festliche Seide, selbst auf die Eisenhauben können diese Leute ihre *schapel* von *fiolen* setzen, „*eft se makeden einen dantz*". In diesem Sinne ist auch die auffallende Betonung zu deuten, die der lehrende Gurnemanz auf das Waschen von Gesicht und Händen jeweils nach Ablegung der Rüstung legt, eine Lehre, die der junge Parzival sofort gewissenhaft befolgt. Der Markgraf Willehalm aber dokumentiert am Hofe zu Monleon mit seinem, dem Gelübde getreu ungewaschenen, verrußten, verrahmten, struppigen Angesicht, daß ihn zur Stunde bei höchster Not nichts anderes mehr erfüllen mag als rücksichtslos archaisches Haudegentum. Die Hofgesellschaft freilich nimmt ihm das übel, sie vermißt die Rücksicht auf sich und die Frauen, sie vermißt die Annäherung an die festliche Erscheinungsgleichheit in der Tracht der beiden Geschlechter, die sie roh und schreckhaft durchbrochen sieht.



94. Uta von Naumburgs Hand mit Ring.
(Aufn. Staatl. Bildstelle.)

Aber trotz dieser Tendenz zur Gleichheit gibt es bei der Frau neben dem Mantel noch ein Kopftuch, besser wohl einen Kopfschleier, ein Schleiertuch, das über dem Gebände getragen wird. Spinnwebenfein soll der Stoff dieses Kopftuchs sein. Unter den Naumburger Frauengestalten ist die Adelheid mit diesem Kopftuch versehen. Das Gebände des 13. Jahrhunderts hat sich aus der einfachen älteren Stirnbinde entwickelt, ein gesteiftes Leinenband ist fest um Kopf und Kinn geführt, darauf ruht dann das *schapel*. Gerburg, Reglindis, Uta in Naumburg tragen das Gebände mit *schapel* oder Krone, Adelheid trägt es mit dem Kopfschleier (Abb. 92). Meist ist das Frauenhaar dann unter dem Gebände verborgen, wie das des Ritters unter dem *hersenier*, wie das beider Geschlechter unter der Haube. Oder es fällt das Frauenhaar in zwei Zöpfen, wie bei Gerburg, über den Rücken, wo sie dann freilich der Mantel wieder verdeckt. Zöpfe tragen auch die schönen Marien-Stuckreliefs der bemalten Chorschranken von Halberstadt und von St. Michael in Hildesheim, aber sie sind hier wohl Zeichen der Jungfräulichkeit. Flache breitkrämpige Hüte mit Kinnbändern sind für die Frauen gebräuchlich gewesen (Abb. 93).

Diese Tracht der beiden Geschlechter in staufischer Zeit sollte den Leib nicht verleugnen,

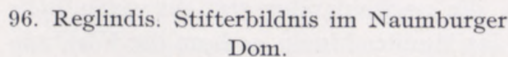


95. Kopf der Uta von Naumburg. Im Nacken ist der Zopf sichtbar. (Aufn. Staatl. Bildstelle.)

denn sie war dem Oberkörper viel angepaßter als früher; aber sie sollte ihn auch nicht individualisieren, darum eben auch hob sie in der Gesamterscheinung fast den Unterschied der Geschlechter auf. Sie idealisierte den Leib, sie gab ihm auf jeden Fall Hoheit, Würde und Form, sie verlangte die *maze*, denn sie schloß unwürdige, übereilige, hastige Bewegungen aus. Selbst der Tanz war ja ein Schreiten; zu den Sprüngen der *getelinge* und ihrer Mädchen taugte der kurze Leibrock und die kurze Juppe weit besser. Aber die lange Gewandung der Ritter und Frauen verlangte geschickte feine Gebärden des Tragens und Raffens, wie die Dichter und Maler sie schildern. Der Griff nach dem Mantelriemen, der Griff nach der Mantelmitte wie bei Reglindis und Isolde sind nur zwei der beliebten höfischen Gesten, das Emporraffen des Frauenoberkleides ist eine dritte. Die Manessische Miniatur hat den Kürenberger und seine Dame mit solchen Gesten einander gegenüber gestellt wie sie dem Bamberger Reiter und der Reglindis eignen. Das Tragen des Falkens ist eine vierte, die leicht aufgehobene Hand eine fünfte Geste; viele solcher bezeichnenden Gesten gibt es. Die langsame Fortbewegung, der festliche Aufzug mit den gemessenen leichten leisen kleinen Schritten der hochgewölbten Füße, der Eintritt in die schon wartende Gesellschaft: — das sind die Gelegenheiten, bei denen *gescheffede unde wat* am besten die Forderung einer völligen Übereinstimmung und Harmonie erfüllen. Prunkvolle Überladung wurde vermieden, auf den kostbaren Aufwand allein kam es nicht an. In jeder Beziehung bildet diese Tracht einen Höhepunkt in der Geschichte der menschlichen Bekleidung, wahrscheinlich den ersten wieder seit der Antike. Die schöne Linienführung, die malerisch ausgeglichenen Farbwirkungen, der Sinn für Plastik und Monumentalität, die aber nicht Starrheit bedeuten, bezeichnet sie.

Mehr und mehr sind sich auch die großen staufischen Dichter der einheitlichen, ganzheitlichen Gestalt bewußt geworden. Das Kleid behält seine Wichtigkeit, aber die Dichter beginnen zu begreifen, daß der Leib für die erkannte Totalität ebenso wichtig ist, daß beides in gleicher Weise zu seinem Rechte kommen muß. Dieser Erkenntnis geht ja auch, wie wir sahen, die wirkliche Anpassung und Anschmiegung der Kleidung an die Gestalt, die dadurch hervortritt, parallel, nämlich durch die erwähnte Einziehung in den Seiten, durch die Zusammenholung mit Schnüren in den seitlichen Schlitzen. Zum Teil versuchen die Dichter die Wichtigkeit des Leibes durch immer stärkere katalogartige Anhäufung der Wörter für Einzelglieder, durch Nennung möglichst vieler Körperteile, bis zu 18, begreiflich zu machen, natürlich in lieblicher und feiernder Ausdrucksweise, eine Richtung, die beim Tannhäuser und bei Hadlaub gipfelt. Das war wohl ein künstlerischer Irrweg. Die anderen wieder lassen, so





96. Reglindis. Stifterbildnis im Naumburger Dom.



97. Die Magd der Verleumdung Petri. Vom Lettner des Naumburger Domes. (Aufn. Staatl. Bildstelle.)

wie es die Wirklichkeit und die Plastik versuchten — eng liegen Rock und Mantel, offenbar dünnsten Stoffes, dem Bamberger Reiter um Schultern und Oberleib — mehr und mehr den schönen Leib durch die Kleidung hindurchschimmern.

Es gibt berühmte Schilderungen von staufischen Frauengestalten nicht nur in der Plastik wie zum Beispiel der Naumburger, sondern auch in der Dichtung. Beide sind von gleicher Maßgeblichkeit für die Zeit und übrigens völlig konform. Hierhin gehört die Erscheinung der jungen Isolde an der Hand ihrer Mutter (Gottfried 10885ff.), der Engeltrud Konrads von Würzburg (Engelhard 3062ff.), der Irekel desselben Dichters (Partonopier 8637), auch seiner Helena (Trojanerkrieg 19865ff.), ferner der Florie im Wigalois (868ff.). Da erscheint also „das Wunder von Irland, die lichte Jungfrau Isolde“: — die Farben ihrer Kleider sind gedämpft und harmonisch, ihr Schmuck ist nicht prunkvoll üppig, als sie an der Hand ihrer Mutter hereintritt, lang, schmal, voll ist sie in den Formen, eine „Falle der Minne“, von braunem Sammet der Rock und der hermelingefütterte Mantel, der Rock eingezogen in den Seiten, „heimlich“,

nicht ablenkend vom Leib, sondern ihn suchend und aufzeigend, unten an den Füßen Falten werfend, der Mantel ist mit schwarzgrauem Zobel bebortet, der linke Daumen befindet sich in der Mantelschnur, die rechte Hand schließt in der Mitte den Mantel wie es Reglindis tut (Abb. 96), der schmale Goldreif ruht auf dem blonden Haar, daß beide völlig ineinanderschimmern und nur noch die Edelsteine den Reif als Reif kenntlich machen, gemessen, munter, heiter und leise zugleich war ihr Eintritt, sie grüßte dabei und verneigte sich. Wenn Wolfram den Eintritt seiner jungen schönen Königstochter Alyze beschreibt (Willehalm 154), ist in ihm das Körpergefühl fast schon wichtiger als das Kleidgefühl. Er spricht von ihrer lockigen Haartracht und ihrem Gebände, daß sie schlank und biegsam wie ein Reis sei, wie der Gürtel ihre Hüfte umfängt, von ihrer mädchenhaften Brust, ihrem Mund, ihrem Glanz; weil er sie nur im Rock kommen läßt, sieht er den Leib so genau. Er ließ sie den offiziell unvermeidlichen Mantel ablegen, den doch sogar die Magd des Naumburger Lettners trägt (Abb. 97), welche den Petrus verrät, und den in den Miniaturen der Manessischen Handschrift nur die Frauen nicht tragen, die im Stelldichein begriffen sind. Als ob Engeltrud oberhalb des Gürtels nackt und unbekleidet wäre (sagt Konrad von Würzburg, indem er sie beschreibt, wie sie im langen Hemd und Mantel zu Engelhart in den Baumgarten schleicht [2955ff.]), so schimmerten ihre lichte Haut, ihre äpfelgleichen Brüste durch das enganliegende Seidenhemd; unten rauscht die Fülle der Falten, ihr Antlitz ist bis in die Form der Nase und des Kinnes beschrieben. Innigst ist die Verschmelzung von Kleid und Leib (*leben und wat*) auch bei der schönen Meliur (Partonopier 12431ff.), als sie den Mantel hinter sich fallen ließ auf die Bank, da sie den Geliebten erwartet, der seidene Rock sich oben anschmiegte und unten in Falten fiel. Man vergleiche zu dieser Erscheinung etwa die Plastik der törichten Jungfrauen vom rechten Seitenportal der Straßburger Münsterfassade. Meliurs Schwester Irekel (Part. 8670) ist bei aller Einzelbeschreibung der Kleidung und des Gesichts bis zu den Zähnen, der Zunge, dem Ohr genau so plastisch erlebt, wenn Konrad deutlich sieht, wie *ir gefüegen brüstelin* den schönen seidenen Rock leicht emporheben. Die Beschreibung aber Floriens im Wigalois (850ff.), einige Jahrzehnte zuvor, vermag diese Sichtbarmachung des bekleideten Leibes noch nicht zu geben, offenbart nur den alten Sinn für die einzelnen Teile des Antlitzes und der Tracht; immerhin fügt der Dichter die Ahnung hinzu, daß sie unter dem Hemd ebenso schön geschaffen sein müßte. Konrads Glanzstück aber ist die Beschreibung der Helena (Trojanerkrieg 19865ff.), die nacheinander erst die unendliche Fülle der wahrnehmbaren Teile feiert bis in den Atem des Mundes hinein, sodann die Kleidung mit mustergültiger Genauigkeit der Stücke bis zum Kopftuch, die Wirkung ferner alles dessen auf die Zuschauer, um dann trotzdem durch alle Kleidung hindurch Formen und Farben ihres Leibes sichtbar werden zu lassen — also die ganze Gestalt aus Leib und Kleid.

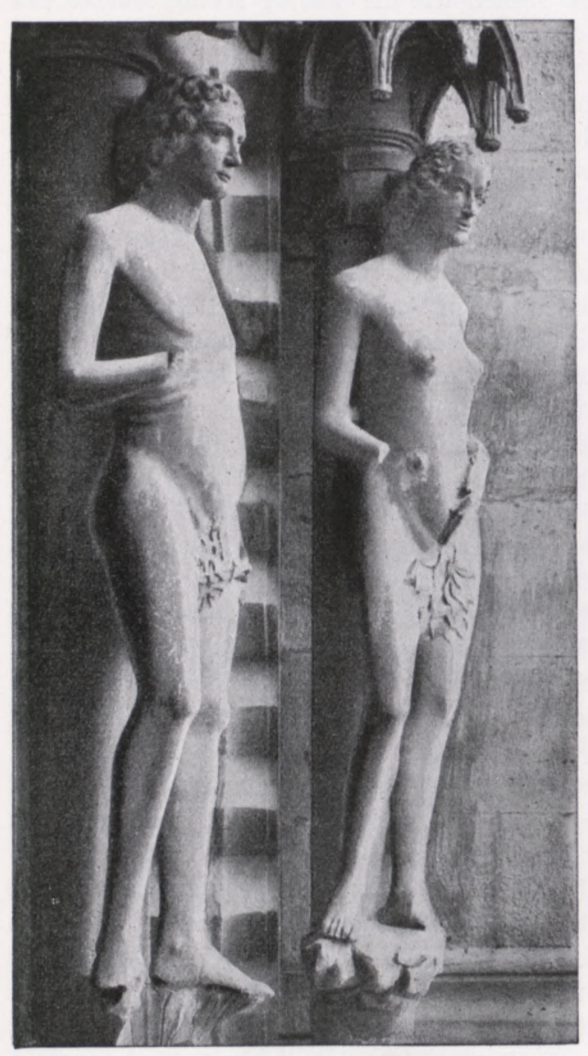
So erhebt sich denn die Frage nach der Bedeutung des unbekleideten Leibes in dieser Kultur, nach dem ethischen und ästhetischen Werte der Nacktheit. Wenn schön nur ist, wer angezogen ist, wurde dann die Schönheit des nackten Leibes überhaupt noch nicht entdeckt, ist diese Kultur völlig ungriechisch gewesen? Häßliche Ungeheuer, wilde Waldmenschen, dämonische Unholde der Wildnis werden in der staufischen Dichtung meist nackt geschildert, übrigens mit starker Betonung aller sonst gewöhnlich übergangenen, unedlen Teile des Körpers. Es verrät sich darin, daß nackt nicht gleich schön ist, sondern leicht gleichbedeutend mit häßlich, daß bei Nacktheit etwas zur Schönheit fehle. In der Tat ist Nacktheit zunächst etwas Lächerliches, Schimpfliches, verrät Vernachlässigung und Verwilderung, erregt auch Mitleid. Ist ein elfisches Wesen einmal schön wie jene Undine oder Melusine, welche die Geliebte des Ritters Peter von Staufenberg wird, so erscheint sie sofort

in roter und goldener, vollkommen höfischer Kleidung, ein Elementarwesen, das wir doch heute billigerweise unbekleidet erwarten würden. Selbst in diesem Zusammenhang gibt es hier keine „antike Freude an unverhüllter körperlicher Schönheit." Auch Meliur, Partonopiers Geliebte, ist eine Fee, der Liebende darf sie nicht sehen; als er sie eines Nachts dennoch überraschend beleuchtet (7855), erstrahlt zwar ihre enthüllte nackte Schönheit in überirdischem Glanz vor Partonopier auf, aber dieser Umstand symbolisiert die reine Seele des eher engel- als teufelhaften Wesens und der Dichter hat hier keinesfalls eine Enthüllung ihrer erotischen Reize im Auge. Im Wolfdietrich D entblößt sich die teuflisch-dämonische Tochter des Heidenkönigs vor dem betont christlichen Ritter, um ihn zur Minne zu verführen, und die Schilderung dieses Vorgangs ist ungewöhnlich pikant und kühn. Aber Wolfdietrich wird eben vor dieser Nacktheit von frommer Scheu durchschauert, sie erscheint ihm und dem Dichter als ein rein teuflisches Mittel zur Sünde. Vielleicht wäre diese Szene in der reinen staufischen Klassik aus mehreren Gründen unmöglich gewesen; gewagte Szenen wie der Betrug König Markes mit Hilfe Brangänens (Gottfried 12600ff.) kennen keine Nacktheit. Etwas anders freilich klingt es in der Hochzeitsnachtbeschreibung von Mai und Beaflor (92, 37). Nackt ist Iwein, wenn er vom Schicksal bestraft, verwildert und wahnsinnig sein Waldleben führt, nackt im Sinne des Verstandes wie der Kleider; es sind die reichen höfischen Kleider, die man neben ihn legt und mit deren Hilfe er zu seinem ritterlich-höfischen Bewußtsein wieder zurückfindet; nackt führt der bestrafte Gregor sein ungeheueres Büßerleben auf dem Stein; Nacktheit des geschlagenen, verwundeten Ritters bedeutet im Wigalois und im Erec gelegentlich Beraubtheit, Wehrlosigkeit, Ohnmacht. Nacktheit ist ein unhöfischer kulturloser Zustand für die nördlichen Breiten Europas und so erscheint sie übrigens seit alters in Verbindung mit Bestrafung, man vergleiche was Tacitus über die Bestrafung der Ehebrecherin im Germanischen sagt. Und so erscheint die vernachlässigte, wegen vermeintlicher Untreue bestrafte Jeschute bei Wolfram in halbnacktem Zustand, zerschlissenen Hemds (Parz. 257). Parzival will ihr sein *kursit* geben aus Erbarmen und Mitleid. Daß sinnliche Reize von solchem Zustand ausgehen können, scheint mindestens ganz unwichtig zu sein. Als der Knabe Parzival die Dame Jeschute im Zelt stark entblößt und schlafend findet, geht von diesem Anblick so wenig sinnliche Wirkung auf ihn aus wie dann, wenn er die seinetwegen Bestrafte halbnackt vor Orilus daherreiten sieht. Immerhin war in einzelnen der erwähnten Szenen ein gewisses ästhetisches Vergnügen mit der Nacktheit verbunden. Und wie immerhin das Meierstöchterlein im „Armen Heinrich" schön ist auch ohne die Fülle der Tugenden und Vorzüge einer großen Dame (höfische Kleidung erhält sie erst beim gemeinsamen Aufbruch nach Salerno), so ist immerhin Erecs Enite auch schön im zerrissenen schmutzigen Rock und Hemd, denn schwan- und lilienweiß schimmert ihr Leib durch.

Bleiben wir bei Hartmanns „Armem Heinrich". Die liebliche Schönheit des nackt, für den ärztlichen Zugriff bereit und gefesselt daliegenden Meiertöchterleins fällt zwar dem Arzt sowohl wie dem kranken Ritter auf, sie schwebt damit auch dem Dichter vor, er hat Sinn für sie, aber ihre unzweifelhafte Wirkung auf den Ritter liegt im Ethischen, beruht darauf, daß er nunmehr den Gegensatz zu seinem eigenen elenden aussätzigen Leibe erkennt, der solch Opfer nicht wert ist, daß Jammer und Mitleid ihn rühren, auch mit dem erbarmungswürdigen Zustand der Nacktheit selbst, der sonst ja nur eine Strafe oder etwas Teuflisches ist, sie beruht keinesfalls auf einer erotischen Wirkung. „So schön und doch so nackt", könnte man Vers 1199ff. interpretieren; „so schön und soll schon sterben", Vers 1273ff. Häßlichkeit würde das Erbarmen über Nacktheit und Tod nicht so hervorrufen. Sinn also für die Schönheit des Leibes,

der keine Gewalt widerfahren soll, ist da; nur darf man solche Schönheit nicht durch Nacktheit bestrafen.

Nackt übergab man sich damals nur dem Schlaf der Nacht, im Bett trug man das Hemd für gewöhnlich nicht, daher die Szene mit der nachts plötzlich beleuchteten und nackt geschauten Meliur. Nur Kondwiramours macht offenbar eine Ausnahme; als Parzival die endlich Heimgeholte mit den nacktem Kindlein im Bett des Zeltes findet, trägt sie ihr Hemd. Nackt übergab man sich auch dem Bad, also dem Elementaren des Schlafes wie des Wassers, desto seltsamer, daß jene Melusine Staufenbergs hoch bekleidet erscheint. Aber saß man in der Badbütt, so streute man doch Blumen auf die Oberfläche des Wassers, um sie undurchsichtig zu machen; Rosenblätter zu diesem Zweck gibt Ulrich von Lichtenstein an (Frauendienst 228). Als Mai seine Beaflur (92, 37) in der Hochzeitsnacht des Hemdes entkleidet, *daz si zitternd bi im lac*, enthüllt sich doch plötzlich die erotische Bedeutung der Nacktheit. Als König Marke die schlafenden Liebenden in der Minnegrotte belauscht und erblicken mußte, wie Kehle, Brustbein und Arme Isoldens aus der Kleidung schienen, berauschte es ihn (17606). Hadlaub beklagt sich, daß die großen Hüte und die Winterkleider (*winter wendet uns süezer ougenblicke*) soviel rauben und verhüllen vom Anblick weiblicher Schönheit und schon Walther wollte die ,,Hüte aufrücken'', um unter die Krempen zu sehen. Es kommt aber auf diesem ganzen Gebiete durchaus auch ein paarmal zu einem ,,griechischen Augenblick''.



98. Adam und Eva vom südlichen Ostportal des Domes zu Bamberg.

Als der reife Walther für sein *wunderwol gemachet wip* (53,25) wohl zum ersten Male in der Lyrik jene in der Epik längst übliche Aufgliederung in Wange, Farbe, Mund, Kehle, Hände, Füße versucht, um den ,,hohen Fleiß'', den Gott darauf verwandte, zu preisen, geht er doch einen Schritt weiter als Gottfried bei der Schilderung Isoldens und als später Konrad von Würzburg, läßt er also nicht bloß den schönen Leib durch die Kleidung hindurch plastisch sich abheben, sondern er durchbricht das Höfische und es gelingt ihm geradezu die Entdeckung des nackten Leibes, der unbekleideten schönen Frau. ,,Ungern hätte ich gerufen 'Decke deine Blöße', als ich sie nackt sah'' (womit Walther einen Fechterausdruck scherzhaft verwendet). ,,Sie selbst sah mich nicht, die mich so traf, daß es mich noch heute schmerzt, wenn ich der lieben Stätte gedenke, wo die Reine aus ihrem Bade trat.'' Gemeint ist der Raum mit der Badbütt,



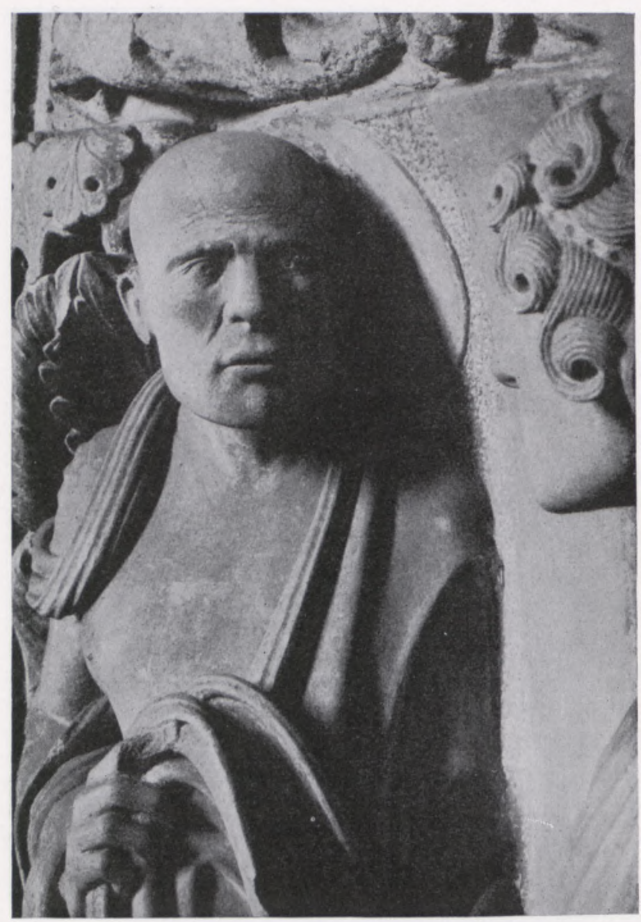
99. Auferstehende vom Türbogen des Freiberger Domes.

in den der Dichter etwa so heimlich Einblick hat wie Marke in die Minnegrotte; aber Kehle, Brustbein und Arme bloß betrifft der heimliche Einblick hier nicht, sondern alles, was er „*da enzwischen*" Kehle und Fuß „*beschouwet*" hat. Hier also endlich versinkt die Wortgleichung *waetlich*-schön. Hier ist die Überwindung der alleinigen höfischen Geltung ewiger Angezogenheit. Nackt und rein aus dem Bade tritt diese erste unbekleidete dichterische Frauenplastik wie die erste Frau aus Gottes Schöpferhand. Sie sieht ihn nicht, sie ahnt nicht, daß sie belauscht ist und das rettet ihre innerliche Reinheit, ihre *kiusche* aus aller Bedenklichkeit der Situation. Und kam sie nicht auch nach des Dichters ausdrücklicher Meinung wirklich aus Gottes Schöpferhand? Gott hatte sie mit „hohem Fleiß" so schön geschaffen, alte Tradition erhält in diesem Augenblick ihren vollen Sinn, das plastische Gebilde ist in Gott wie in dem Dichter fest eingebaut und so bleiben auch die aufgezählten edlen Einzelglieder keine Einzelglieder mehr, sondern werden zu lieblichen Symbolen oder vielversprechenden Proben eines wundervoll durchmodelliert zu denkenden Ganzen.



100. Auferstehende vom Türbogen des Freiberger Domes.

Es war aber nicht eben lange her, daß derselbe Walther das hohe Lied von der wohlbekleideten Frau gesungen hatte (45, 37): *swa ein edeliu schoene frouwe reine wol gekleidet unde wol gebunden* eintritt mit ihrer Begleitung in die Gesellschaft, wie die Sonne die Sterne überstrahlend, dann überstrahlt sie den Mai mit seinen Wundern und ist der schönste Anblick auf Erden. Es ist also gar nicht so einfach mit Worten hinzusagen, welch ungeheurer Schritt von diesem Lied zum obigen vollzogen worden ist. Er vollzog sich unlange danach, wie schon berührt, auch in der staufischen Plastik, nämlich des nackten ersten Menschenpaares am Bamberger Dom, der fast nackten schönen Crucifixi von Halberstadt, Wechselburg, Freiberg (denen man den bekleideten Christus des Meister Imerward aus der Brunonischen Zeit des Braunschweiger Doms gegenüberstellen muß) und der nackten Auferstehenden von der Freiberger Goldenen Pforte. Diese nackte Plastik gewinnt ihre Unbedingtheit und Grundsätzlichkeit weniger wohl bei Adam und Eva, deren Nacktheit schließlich biblisch begründet ist. Aber



101. Kahlköpfiger Mann (der Prophet Jonas) von den Chorschranken des Bamberger Doms. (Marburger Photo).

neu und nicht so begründet und sich ergehend in schönen staufischen Gestalten von Männern und Frauen ist die Nacktheit der eben Auferstehenden am Freiberger Weltgerichtsbogen und neu ist die nun eben nicht mehr vermiedene nackte und schöne Leiblichkeit jener Cruzifixi. Doch nicht irgendwie revolutionär vollzog sich jener erstaunliche Schritt bei Walther, sondern mitten aus dem Höfischen heraus, aus dem *hohen sanc*, wie er selber sagt, aus seiner neuen Form der Liebe offenbar, der Personliebe, vor der die Hüllen fallen, weil das weibliche Ideal aus der Abstraktheit gelöst wird und weil die wirkliche Fraulichkeit vergöttert wird, die begnadete Erscheinung des wirklichen Weibes, nicht mehr das erdichtete philosophisch zusammengesetzte abstrakte Ideal seiner Reinmarschen Frühzeit. Neue, zuerst ganz einmalige Kunst brachte mit der Personliebe zugleich den Preis und die Entdeckung der schönen Nacktheit als solcher. — Alles in allem bevorzugt die Dichtung die nackte Frauenfigur viel grundsätzlicher als die nackte Mannesfigur; vielleicht kommt zu den begreiflich-natürlichen Gründen auch der, daß der Ritter wohl schwerer von seiner Rüstung zu trennen war, als die Frau von ihrem festlichen Gewand, aber auch die Ritter tragen ja mindestens ebensooft nur das festliche Gewand wie sie die Rüstung tragen, in Dichtung wie Miniatur. Daß der Knabe Schionatulander mit nackten Beinen im Bache seine Fische fängt, hat Wolfram natürlich erwähnt; die nackten schönen Männergestalten fügt wirklich erst die Goldene Pforte hinzu. Männliche Nacktheit wagte sich auch schon in den Aposteln und Propheten des Bamberger Georgenchores hervor, bis in die Glatze — die fehlende Haartracht! — des Jonas hinein.

Solche Kunst Walthers, wie sie eben erwähnt wurde, mag auf Meißner Boden gewachsen sein. Denn neu und in ganz einmaliger Weise hatte dort schon vorher Heinrich von Morungen in seinem Erinnerungswechsel zweier Liebenden nach der



102. Das Bett aufsuchender Ritter. Aus der Handschrift von Veldekes, „Eneid", Berlin, Staatsbibliothek.

Trennung früh am Morgen (143, 22) die Gestalt des nackten Mädchens zarteste dichterische Wirklichkeit werden lassen. Der Ritter beginnt den Dialog aus der mit jedem seiner Schritte nach dem Aufbruch wachsenden Entfernung, das Mädchen beendet ihn. Beide spielen mit dem zarten Bild der aufgedeckten Mädchengestalt, nicht *waetlich* ist sie, sondern *sunder wat* und trotzdem schön. Er erinnert sich des mondhaft zarten Schimmers ihres schneeweißen Leibes im Dunklen, der Reflex ist noch vor seinen Augen und leuchtet ihm durch den dunklen Wintermorgen heim. Sie erinnert sich an das gleiche, daß er sie aufdeckte, daß er sie *sunder wat bloz schouwen* wollte, begreift nicht, ,,was er an ihr findt", wie Hartmanns Mädchen die Rührung des Arztes und des Ritters nicht versteht, wundert sich, daß er nicht müde ward, dieses mondhaften Schimmers ihres bloßen Leibes zu genießen. Das Nackte, Sinnenhafte und doch noch immer wie nachher bei Walther so Natürlich-Reine und Keusche ist da: mitten in dieser gepflegtesten Kleiderkultur wurde es von einigen großen Dichtern gerettet, zart aufgelöst, kühl wie Schnee und Mondlicht — aber sicherlich als schön empfunden und von jenen Dichtern als Schönheit weitergegeben. In möglichst wörtlicher, ganz behutsamer, daher vor Archaismen und Reimstörungen nicht immer zurückscheuender Nachbildung heißt dies Morungensche Tagelied folgendermaßen:

Der Ritter: O weh, soll mir nun nimmermeh noch leuchten durch die Nacht
wohl weißer als der Schnee ihr Leib so schöngeschlacht?
Der trog die Augen mein.
Ich wähnt, es möchte sein
des lichten Mondes Schein.
Da kam der Tag.

Das Mädchen: O weh, soll ihm hier nimmermeh der Morgen einmal tagen,
wenn uns die Nacht vergeh, daß wir nicht dürfen klagen:
,,O weh, jetzt kommt der Tag!"
Wie er mit Klage pflag,
als er eben bei mir lag.
Da kam der Tag.

Der Ritter: O weh, sie küßte ohne Zahl in meinem Schlafe mich,
da fielen hin zu Tal ihre Tränen nieder sich.
Doch tröstete ich sie,
daß sie ihr Weinen ließ
und mich so ganz umfing.
Da kam der Tag.

Das Mädchen: O weh, daß er nur immer sich an mir nicht schaute satt!
Als er aufdeckte mich, da wollt er sonder Wat
Mich Arme schauen bloß.
Es war ein Wunder groß,
daß ihn dies nicht verdroß.
Da kam der Tag.

VII.

FRAUENDIENST UND EHE.

Schon im alten Heldenlied der germanischen Gefolgschaften konnte die Frau einen bedeutsamen Platz einnehmen, die Macht der Liebe war schon geahnt, ihre gewaltige und betörende Kraft kam auch in der Spruchdichtung gelegentlich schon zum Ausdruck (Havamal 94), schon die alte heimische Dichtung zeigte den vorhandenen Sinn für Probleme auf und wußte sie erzieherisch zu lösen, in ottonischer Zeit verfeinerte sich dies alles sehr stark: — aber völlig erfaßt, ergriffen, durchglüht von der Entdeckung der Liebe und ihrer seelischen Macht ist erst die staufische Epoche. Alles Dichten und Denken gilt ihr fast allein, ihrer Lust, ihrem Leid, dem Sinnen und Grübeln über ihre Probleme und der moralischen Auswertung ihrer Macht, ihrer Entwicklung zu einer erzieherischen und sittlichen Einrichtung ersten Ranges, zu einer Schule, einem Heiligtum, einem Dienst. Solch ideale, an sich instinkthaft gesunde Steigerung der Natur hat den Namen Hohe Minne erhalten. Es drückt sich darin die Absicht aus, durch gepflegte Liebe den Ritter zu erziehen zur gesamten übrigen Kultur, und so erwächst die Minne zu einer zeitgeschichtlich eminenten Bedeutung. Die Triebe werden nicht geleugnet, sondern beherrscht. Irgendwann soll schon die Erfüllung einmal kommen, verlangt und versprochen gibt sie die Richtung an, aber sie wird erzieherisch hingezögert, an Bedingungen geknüpft, an Dienst. Ward je Kultur aus Sublimierung der Triebe erreicht, so geschah es hier. Man fühlte, gäbe man den Trieben schrankenlos nach, so verlöre man die Sicherheit seines Seins; sublimierte man sie, so gewönne man diese; leugne man sie, so sei man kein Ritter, sondern ein Mönch. Stünde Erfüllung gar nicht im Ziel, dann sei die Minne unhöfisch, unglücklich, führe nicht zur Kultur; Sublimierung aber zeitige Glücksgefühl, unerhörte Steigerung seelischer Fähigkeiten, der Persönlichkeit, der Sicherheit, der Macht über die Menschen. Grundwahrheiten also vieler Religionen, von diesen asketisch oder nur legendarisch erhöht, gewannen bewußt oder unbewußt hier standesmäßige Geltung. Eine unzweifelhafte Veredelung ist die Folge. Von einer eigentümlichen Strenge ist gewöhnlich der Ton.

Die *meisterschaft kreftiger minne* kann zur Missetat zwingen wie auch reichen Mut und Lohn aller *arbeit* bereiten, führt Hartmann im Erec aus (3691ff.). Minne zwingt noch mehr zur Stete als der Kaiser, so drückt der „Moriz von Craun" ihre Macht aus; sie brennt das Herz durch Freud und Leid im Blute, fügt er hinzu (316). Sie ist eine Hexe mit bösem Blick, ein elbisches Wesen, sagen die Lyriker Hausen und Morungen. Sie ist von Anbeginn an gewaltig über die Welt und ist es fortan bis zum jüngsten Tag; das sind versteinerte Herzen, in die sie nicht geht, sie macht krank, betrübt Herz, Leib und Sinne, raubt Schlaf und Lust am Essen und Trinken, ist stärker als Sucht und Fieber, ist aber dennoch kein Leid, sondern gar gut, und selbst ihr Leid ist süß, so belehrt bei Veldeke Lavinens Mutter die Tochter; wirkliche Herzensfreude auf der Welt kommt allein von Mannesminne, fügt Frau Uote im Nibelungenliede hinzu. Minne ist vielgestaltig, kein Schreiber könnte ihr darin gerecht werden, sagt Wolfram im Titurel: Mönch und Klausner werden von ihr beschworen, sie bezwingt den Ritter unterm Helm; sie hält auf Erden Haus und gen Himmel ist vor Gott ihr reines Geleite; sie ist überall, nur nicht in der Hölle. — Das sind einige wenige der unzähligen Versuche, über diese Macht etwas auszusagen. Man empfand die Minne auch gelegentlich geradezu als Familien- und Geschlechterschicksal, als eine Macht, zu der Geburt und Erziehung ganz besondere Veranlagung schaffen können: Wolfram besonders weiß davon viel. Die Welt, dahinein der Mensch geworfen ist, ist jetzt eine Minnenwelt, mit Minneleid, Minnenöten, Minneglück, Minnefreuden erfüllt.



103. Ritter empfängt eine Botschaft. (Herr Willehelm von Heinzenburg). Aus der Heidelberger Liederhandschrift.



104. Ritter erringt seine Dame im Turnier. (Winli.) Aus der Heidelberger Liederhandschrift.

Natürlich machen sich nun die verschiedensten Erlebnisbereiche und Bildkreise geltend, um das so neu und intensiv erlebte Phänomen der Minne begreiflich zu machen. Der Kaiser begreift sie am leichtesten kaiserlich, so etwa Heinrich VI., wenn er im Liede zur kaiserlichen Terminologie von Reich und Krone, Acht und Bann greift, um mit ihr bildhaft die Bewegung seiner Seele zum Ausdruck zu bringen. So greift der Ritter zur ritterlichen Terminologie, zum Botenwesen, zum Kampf, zum Turnier, zu juristischen Wendungen aus der Lehnsherrnsphäre, zur Jagd. So greift der Bürger zum Bild der Kirche, der Spruchdichter zu dem der Schule usw. Heimliche Liebe läßt Meinloh seiner Dame „entbieten" (14, 5); sein Bote habe noch andere Boten unterwegs gesehen, der verritterte Sommer hat Boten, das sind die roten Blumen, Boten der Liebe und des Sommers zugleich. So wird die Strophe in vielfachem Sinne zum Botenlied. Die wunderbar suggestive und eindringliche Frage des Boten: „*weistu schoene frouwe, waz dir ein ritter enbot?*" könnte als Motto über diesem ganzen Kapitel, über dieser ganzen Epoche stehen. Noch unmittelbarer kann kein Vers die Epoche des höfischen Rittertums in sich enthalten. — Zwischen der Minne und dem Ritter oder zwischen den Liebenden untereinander spielt sich ein Krieg ab, mit Feldzügen, Einzelkämpfen, Waffen und Wunden, Raub und Eroberung. Aus alter poetischer Tradition, die bis in die Antike führt, zu Ovid, hat sich das Rittertum auch diesen ihm sehr gemäßen Bildkreis wieder aufgegriffen und zurecht stilisiert, um die seelisch als übergewaltig empfundenen Mächte und Einwirkungen begreiflich zu machen; immerhin sind die Romanen in der Verwendung dieses Bilderkreises früher und reicher daran gewesen. Mit der schüchternen Wendung des „Sicherheit Bietens", der *fianze*, wie der überwundene Turniergegner sagt, indem er sein Ehrenwort gibt, beginnt es (Dietmar 36,19), mit vollen Bildern wie denen Winlis hört es auf. Winli schwört, er wolle vor dem Kaiser mit der Geliebten kämpfen, falls die Minne sie nicht bald bezwinge und er läßt schließlich demgemäß in der Frauenstrophe eines Tageliedrestes die besiegte Geliebte zum Ritter sagen: *wie sol ez iemer werden rat? din zuht, din manheit und din milte hat mich mit swerte und ouch mit sper ervohten*

under helme und under schilte mit heldes hant in liehter wat. An ein prächtiges, *vor dem riche* aufgeführtes Turnier hat wohl der Dichter dabei gedacht und der Maler der Manessischen Handschrift hat sich bemüht, in seiner Miniatur des Dichters diesen Versen Rechnung zu tragen. — Im Bild von der Liebe als Jagd versucht sich Burkhart von Hohenfels; Hadamar von Laber widmet ihm eine ganze große geistvolle Allegorie. — Die Sphäre der Religion nutzt Gottfried aus, um nach dem Vorbild des symbolisch-allegorisch ausgedeuteten Kirchenbaus seine berühmte Minnegrotte zu zeichnen, die uns noch später beschäftigen wird, aber auch Neidhart hat dann einmal in ganz wenigen Zeilen ein kleines Tabernakel, ein winziges Sakrarium der Minne gebaut. — Bei dem Spruchdichter Reinmar von Zweter stellt sich das Bild von der Schule ein: alle Schulen sind wie ein Wind gegenüber der Hohen Schule der Minne; sie allein ist die wahre Schule der Tugenden, von denen die *milte* besonders genannt wird, sie ist die Schule des ritterlichen Benehmens unterm Schild, der süßen Sprüche, der schönen Frauenbegrüßung. Aber all diese aus antiken und christlichen Bereichen der Bildung stammenden Metaphern und Vergleiche sind doch nicht so wirksam, schöpferisch und bezeichnend für die Epoche gewesen wie der dem heimischen Grunde vermutlich verwandteste vom Frauendienst, der die Macht der Liebe und der Frau, welcher die Liebe gilt, dem abendländischen Rittertum offenbar am zugänglichsten und begreiflichsten machte. Es waren jedoch alles zugleich Versuche, die Forderungen des Standes in Zusammenhang mit der Liebe zu bringen. Auch dieser Forderung wird die Dienstmetapher wohl am meisten gerecht. Wenn Wolfram (Willehalm 385) Kampf und Minne in Hinsicht auf den Kummer, den sie beide kosten, vergleicht, — mit dem Terminus „süßer Sold", den die Minne voraus hat, verwendet er wie selbstverständlich die Dienstmetapher.

Der Vasallendienst drüben in Frankreich, der Lehns- und Gefolgschaftsdienst in Deutschland, dem Rittertum im Blute, erhielt eine ungeheure Ausweitung in seiner ganz einmaligen und eigentümlichen Übertragung auf die Liebe und auf die Frau; er machte offenbar in den Augen dieser Reiterkrieger den Frauendienst erst sinnvoll und möglich. Wir müssen unterscheiden zwischen dem alten Herrendienst, den auch jetzt noch die Dichter und Ritter wie Gefolgsleute suchen seit alter Zeit und der eine Wirklichkeit ist, und dem neuen Frauendienst, der dieser Realität gegenüber zunächst nur eine Metapher ist. Freilich wird diese Metapher gerade von den deutschen Dichtern so folgerichtig durchgeführt, daß sie auch auf diesem Boden Realität erlangt. Jedenfalls feudalisiert auf diese Weise das Rittertum die Liebe, die Hohe Minne. Nicht etwa nur im dichterischen Bereiche findet diese Fortbildung und Vergeistigung des angeerbten Hof- und Herrendienstes statt, sondern überhaupt im Leben; wie immer sind die Dichter nur das beste Ausdrucksorgan. *Sie gebiutet und ist in dem herzen min frouwe und herer danne ich selbe si*, sagt Morungen herzlich und schlicht und ähnlich so sagen es viele, alle.

Es gibt nun allerdings einige zum Teil sehr erstaunliche Konventionen, denen sich das abendländische Rittertum in seinem Frauendienst unterwirft. Erstens können Liebe und Werbung natürlich nur vom Ritter ausgehen, der ja den Dienst auf sich nimmt, nicht von der Frau, welcher der Dienst als Herrin ja gilt, und dies ist auch der Grund dafür, daß der Minnesang im Deutschen schließlich nur dem Ritter erlaubt ist, nicht aber der Frau, denn er ist ja eine besonders wichtige Äußerung des Dienstes. Unsere großen Liederhandschriften kennen keine Dichterinnen; und frühe Trautlieder, die noch von Frauen stammen dürften, schreiben die Sammler, wenn sie sie bringen, Dichtern zu. Das Liebeslied ist also nur dem einen Geschlechte gestattet, denn es wird zum Minnesang, also zu einem besonderen und bevorzugten Instrument des Frauendienstes. Einseitig bleibt diese Galanterie, aber so galt ja das alte Preislied einst auch nur ganz einseitig dem Herrn, dem Führer, dem König und erfolgte nur aus dem Munde des Mannes. Die zweite Grundkonvention des Frauendienstes ist die, daß er einer wirklichen Herrin, das heißt der vornehmen, verheirateten Frau, der Ehefrau eines anderen gilt; dazu gesellt sich selbstverständlich die Forderung ehrlicher, treuer und steter Absicht, wie sie entsprechend der Herrendienst auch stellen würde und stellt. Diese Absicht gilt wohl der Liebe dieser Herrin, aber nicht etwa der Ehe mit ihr. Die ganze Erscheinung spielt so sehr außerhalb der Familie und Sippe wie der alte Herrendienst. Auch da war es ja nicht die Familie, deren einem Gliede der Mann diente, ausdrücklich vielmehr diente er stets einem fremden Herrn. Diese Analogie scheint viele Eigentümlichkeiten zu klären, der Unter-

schied ruht nur im allertiefsten Untergrunde, er ruht darin, daß es sich jetzt um zwei Geschlechter, um Liebe handelt.

Ein klassisches Beispiel dieser eigentümlichen Erscheinung bietet die Versnovelle „Moriz von Craun“. „Er wandte all sein Denken an seine Herrin, die Gattin des Grafen von Beamunt, ihr immer zu dienen, weil er keine wertere fand.“ Sie ist wohlgemerkt nicht etwa die Frau seines Dienst- und Brotherren, sondern eine fremde, seine erwählte Herrin. Denn der Ritter „soll dort dienen, wo es am besten taugt, wo man zu lohnen versteht, von wo man hohen Mut empfängt.“ Er ist ihr Ritter im Turnier: *wis du min ritter, ich wil dir lonen,* sagt sie. Ja sie gibt ihm einen Ring in der Art eines Verlöbnisses oder einer Eheschließung *nach gesellechlichen wibes site* und sie stellt damit den bestimmten Lohn so unzweideutig in Aussicht, wie Moriz ihn von Anfang an allein gemeint und gewünscht hat, wie er ihn verlangen darf, nachdem er sich in ihrem Dienst zum trefflichsten Ritter vervollkommnet hat. Denn Moriz ist der vollendete höfische Ritter geworden, seine Tapferkeit, Schönheit, Wohlgezogenheit, seine *milte,* seine *arebeit,* die er um die Minne gelitten und geleistet hat, seine Ehre sind für die Dame völlig außer Zweifel. Diese Minne besitzt ganz bestimmt keinen sittlich niederen Grad, obwohl es sich bei der Gräfin um eine Ehefrau handelt und vermutlich auch bei Moriz um einen Ehemann. Das erzieherische Ethos, welches dies Verhältnis durchaus erfüllt, unterscheidet diese Minne klar und unzweifelhaft von jeder „Niederen Minne“. Ungelohnt darf auf die Dauer solch Hohe Minne nicht bleiben, das erschiene etwa einer so tiefen, reinen, ernsthaften Natur wie dem Dichter Friedrich von Hausen (45, 26; 46, 30; 54,14) genau so unhöfisch wie der Kammerzofe unserer Gräfin, wie dem Moriz selbst und wie seinem Dichter. Es ist ein ungeschriebenes Gesetz, daß, wenn der Ritter Person und Gut einsetzt für seine Herrin, sie verpflichtet ist, den Lohn zu gewähren. In der Tat ist die Gräfin auch fest entschlossen, endlich diesen unzweideutigen Lohn zu gewähren und schon kommt sie völlig selbstverständlich zu dem von ihr selbst arrangierten nächtlichen Stelldichein im schönen musivisch ausgeschmückten Gemach, welches das prächtigste Bett enthält. Ihr Gemahl spielt keine Rolle dabei. Aber da fügt es (unglücklicherweise, im Sinne dieser Dichtung) im allerletzten Augenblick ein ganz besonderer zufälliger Umstand — der Übermüdete schlief nämlich ein —, daß die allzustreng fordernde Frau daran zweifelt, daß Moriz der rechte Minner sei und daß er wirklich den Lohn verdient, den sie sonst gern gewährt haben würde. Keineswegs etwa ist es so, daß ihre eheliche



105. Liebesszene. Buchbild zum Hohen Liede Salomos. Niederrheinische Handschrift um 1240.

Treue sie daran hindert, sondern dieser Frauendiener schien ihr zu allerletzt noch gegen die Gesetze der Hohen Minne zu verstoßen. Sie überspannte den Bogen, und daß man eben dies nicht ungestraft tun darf, will diese Dichtung zeigen. In den Augen anderer Zeiten hätte sie nun ihres Mannes Ehre und ihre eheliche Treue (unwillentlich) bewahrt, in denen des Dichters und des Publikums, an das er denkt, ist sie ehrlos geworden durch die Lohnverweigerung (1635, 1718). Viel zu spät und wiederum gänzlich ohne Rücksicht auf den Gemahl und auf das, was in unseren Augen eheliche Treue ist, fällt sie in Bewunderung, Reue und ewig unglückliche Liebe zu Moriz, ihrem Ritter. Das Gedicht schließt, indem es die Gräfin zeichnet in der Situation der verlassenen, verlangenden, vergebens sich sehnenden Frau, wie sie frühe Frauenlyrik kennt: *si muoz der siner minne iemer darbende sin.* Es wird ausdrücklich gesagt, daß ein solches unhöfisches, nichtswürdiges Beispiel den ganzen Minne- und Frauendienst in Auflösung bringen könnte (1305ff.). Wie denn gerade diese, in solchem Sinne klassische Novelle auch den Ritter Moriz einmal sagen läßt, der Graf von Beamunt, also der Gatte selbst, müßte, wenn anders er höfisch wäre, seine Gemahlin unter den stattgehabten Umständen ihm, dem Liebenden, zuführen (1318) — als geliebte hohe Minnedame versteht sich, nicht etwa als Gattin zum Zwecke einer Ehe nach etwaiger Scheidung. Wir vermuteten auch Moriz selbst verheiratet mit einer Gattin daheim als Herrin seiner Burg und Mutter seiner Kinder. Wir dürfen das vermuten etwa nach dem Beispiel von Parzivals Vater Gahmuret, wie Wolfram es in der Vorgeschichte erzählt. Klar und deutlich steht Gahmuret jeweilig zwischen zwei Frauen, zwischen zwei streng geschiedenen Sphären, zwischen seiner jeweiligen Gattin und seiner Minneherrin Ampflise. Von Ampflise hat er sein Rittertum, für sie hat er sich zum Ritter erzogen, sie ist seine wahre Herrin, ihr gilt der Dienst seiner Hohen Minne; tiefste Sehnsucht ruft ihn zu ihr (98, 6). Als sie ihn heiraten will, kann er dies gerade um der ritterlichen Idee willen verweigern (97, 25), in deren Dienste er doch für sie steht. Rittertum und Frauendienst um die Minne Ampflisens sind ihm durchaus identisch und zwingen ihn recht instruktiv zweimal, seine Ehefrau zu verlassen, nacheinander nämlich Belacanen und Herzeloyden, so innig er mit der anderen Seite seines Wesens diese in ehelicher Liebe liebt. Nicht die Existenz Ampflisens, die über alle Ehen hinweg seine Herrin bleibt, sondern die Belacanens, seiner ersten Frau, macht ihn zunächst so abweisend allen Eheabsichten Herzeloydens gegenüber. Schließlich stirbt er, entflohen den Gattinnen, im Ritterdienst Ampflisens, der allein ihm kein Problem ist. Gahmuret ist bei alledem weit davon entfernt, etwa ein treuloser Don Juan zu sein. Neben den wechselnden Ehen steht bei ihm das Verhältnis zur Herrin als sein eigentlicher Frauendienst unwandelbar fest. So kann der Frauendienst der Ehe durchaus übergeordnet erscheinen, wie es zweimal im ersten deutschen Tristan geschieht, bei Eilhart von Oberg: mit der Ehe Tristrands und Isalde Weißhands und mit der Ehe Isalde Goldhaars und König Markes. Entschuldigung bedarf für Tristrand nicht die Vernachlässigung der Gattin, sondern der Umstand, daß er sich ihr schließlich doch noch zuwendet. — Der Ritter hat, wenn anders er höfisch sein will, eine verheiratete hohe Frau zu umwerben, ganz gleich ob er selbst verheiratet ist oder nicht, in ehrlicher treuer Absicht. So verlangt es der strenge klassische Frauendienst. Ihr gilt sein Rittertum wie sonst seinem Lehnsherrn, ihr gilt sein Dienst, sein Minnedienst. Dieser Minnedienst darf nichts Jähes, Unvermitteltes an sich haben oder verlangen, er darf ebensowenig rasch wechselbar sein, seine Stetigkeit ist eine Hauptbedingung, die geduldige Stetigkeit im Dienste der Einen. Mit der Ehe ist solcher Frauendienst nur so zu vereinigen, daß die Liebenden unbedingtes Stillschweigen über ihre Beziehung bewahren. Eine Trennung erfolgt aber, wenn der Mann sich durch unhöfisches Benehmen selbst disqualifiziert; das tut er, wenn er etwa

einem anderen gegenüber sich des Verhältnisses rühmt. Man will so sein oder werden, wie die Herrin es wünscht oder wünschen mag. Sie selbst muß solchen Dienstes würdig sein; ihr Stand, ihre Bildung, ihre Reife müssen verbürgen, daß der Ritter von ihr erfahren kann, ,,was sich ziemt". Ihr gelten die Inschriften in der Rinde der Bäume (Troj. 784) die Geschenke Ring, Handschuh, Brosche, Spiegel, Schapel, Blumen (Thomasin 1338), die aber nicht etwa ein bloßer Kaufpreis sein sollen (Buochein II, 1 = HMS.II, 97). Ihre Gegengeschenke sind für den Ritter von amulettartiger Kraft. Die kostbare Pferdedecke, die der ,,Engelhart" erwähnt (2528), enthält die Aufschrift: *vriunt, got laze dich behaben heil und ganzer saelden kraft uf minne und uf ritterschaft.* Die Inschrift auf Winterstettens Schwert erwähnten wir schon. Teile der Kleidung, Ärmel, Hemd, Kopftuch der Dame usw., sind besonders beliebt; an sie heftet sich des Frauenritters Glück im Kampf. Das Wesen der Herrin muß so sein, daß es den Antrieb und Schwung zum Minnedienst ausstrahlen kann, und ihre Gaben sind dann begleitet von dieser Macht. Gahmuret und Ampflise waren zu solchem Dienst und zu solcher Wirkung märchenhaft früh schon befähigt und bereit; Parzival hat es deshalb so schwer in der Welt, weil ihm zu seiner, von der Mutter absichtlich hintangehaltenen Erziehung nicht nur ein Curvenal (144, 20), wie der Erzieher des jungen Tristrand heißt, sondern auch eine Ampflise fehlt. Wie die Frau sein muß, die langsam, vorsichtig und spät erst an den Lohn denken darf für den Einen, ist im Minnesang hundertfältig gesagt, ganz kurz sagt es Wolfram in der Einleitung zu seinem ,,Parzival": sie soll wissen, wohin sie kehre ihren Preis und ihre Ehre und wem sie den unsäglich schwer zu erringenden Lohn bereit hält. Dergestalt wirkt sie dann auslesend, bildend, erziehend, veredelnd wie sonst ein Gefolgsherr. Die gesamte höfische Dichtung aller Gattungen ist davon überzeugt, daß ein Ritter die von ihm verlangten Tugenden Leibes und der Seele nur im Minnedienst erwerben könne. Der Wunsch, der Herrin zu gefallen, erzieht Herz, Verstand und Leib zu den gewünschten Formen, verhütet das Niedrige, Gemeine, Schlechte. *Swer guotes wibes minne hat der schamt sich aller missetat,* sagt Walther (93, 17). Dann begreift man, wenn allgemach alle Arten von Klerikerlieben daneben als wertlos versinken. Und wenn die frühe Tegernseer Briefstellerin es zunächst noch mehr mit den Klerikern hält als mit den Rittern, vom Mönch sich warnen läßt vor den Rittern als wie vor Ungeheuern, so verschmäht auch sie schon die Ritter doch nicht ganz, denn sie seien es doch, durch die sozusagen die höfischen Regeln (*jura curialitatis*) angegeben würden, sie seien die Quelle und der Ursprung aller Ehre (*fons et origo totius honestatis*). Indem sich im staufischen Deutschland geradezu die alte germanische Mannentreue mit dem romanischen Frauenkulte verband, konnte das auch gar nicht anders sein.

Trotzdem kommt uns das Ganze vor wie eine Erscheinung aus fremder Welt. Und Urteile wie Ehebruch und Sakramentsverletzung treten uns vielleicht auf die Lippen. Daß vermutlich die Gräfin von Beamunt für ihre Welt und ihre Standesstufe die eheliche Treue überhaupt nicht tangiert, geschweige verletzt, zeichnet überraschend rein und fremd die höfische Liebesidee. Aber wichtig war für diese Zeit — und es beruhte zum Teil auf ganz alten Strukturen — daß der Dienst erzieherisch wirkte auf den Dienenden und daß die Person, der er galt, zu lohnen verstand. Eben unter solcher starken und gewohnten Forderung steigerte sich die Metapher, die Idee zu einer Realität, die unbedenklich über Ehen und Sakrament hinwegging, vielmehr unbekümmert neben deren Realität bestand. Aber konnten nicht seit je Dienst und Gefolgstum des Dienenden in Widerstreit liegen mit seiner Familie und Sippe? Gab es nicht die Dienstehre neben der Sippenehre und befanden sie sich seit uralter Zeit denn nicht oft genug im Konflikt? Hierin eben zeigt sich, wie stark der neue Dienst eine Fortsetzung des

alten ist. Dienstidee rivalisiert nun einmal mit der Sippenidee, die Dienstherrin mit der Ehefrau. Auch hat man früher schon gelegentlich bei der entscheidenden Rolle, der fast göttlichen Stellung, die die Herrin innehat, an das *sanctum et providum*, an die geachtete Stellung der germanischen Frau im Altertume gedacht. Daß solches nur auserwählte Frauen betraf, gilt natürlich für beide Kulturen. Daß der Fürst und Sippenherr sich Rat und Entscheidung bei einer weisen und erlauchten Frau einholt, diese Einrichtung kennt das germanische Altertum sehr wohl unter Menschen wie unter Göttern. Wir weisen auf alle diese Dinge nur eben hier hin, um die Möglichkeit des Frauendienstes unter deutschen Rittern zu verstehen, mit dem sie doch, wie man allgemein glaubt, zunächst einmal unter provenzalischem Einfluß standen. Fremdes gedeiht meist nur auf irgendwie bereitetem Feld. Und diese dunkle Verwandtschaft mit den uralten Strukturen, die der ganzen zwielichtigen Erscheinung einen Teil ihrer Seltsamkeit nimmt, die das Wort „strenge Minne" erklärt (Parz. 287), kann auch ihre Nähe zu Gott erklärlicher machen. Denn Hohe Minne verleiht Ehre bei den Menschen und Huld bei Gott. Gott hat die Minne unter *friunt* und *friundin* gesetzt (Will. 456, 9). Gott will den Minnedienst (Ulrich von Lichtenstein 379, 21ff.); Hohe Minne entsündigt vor Gott (Johansdorf 88, 32); *sie ist ze himel so gefüege, daz ich sie si dar geleites bite*, bekennt Walther. Frau und Gott, Frau und Engel werden dicht beieinander gesehen, gerade unsere tiefsten Lyriker widmen dieser Nähe ihre schönsten Gedanken. Was Gott mit den Engeln für den Himmel schuf, schuf er mit den Frauen für die Erde, sagen die Dichter des Winsbecke (12, 8) und der Frauenlist (45, vgl. auch Laßberg, Liedersaal II, 165, 110ff.); wer Frauen ehrt und Gott minnt, dem prophezeien sie ein gutes Ende (Winsb. 7, 6; Frauenlist 40). Ja, er wolle den Frauendienst, zu dem er geboren sei, später mit der Seele fortsetzen im Himmel, läßt der Dichter der „Frauenlist" seinen jungen Helden sagen (336).

Greift man nach Bildern aus der Dienst- und Gefolgschaftssphäre, so können die Liebenden natürlich auch wie Freunde, wie Kameraden erscheinen. In der Tat macht die staufische Dichtung auch davon reichen Gebrauch; *friunt und friundin, amis und amie*: dieser Ton klingt langhin fort, Minne erscheint als Freundschaftsverhältnis zweier Kameraden, Ritter und Geliebte begegnen sich in der Minne wie einst Mann und Freund im Gefolgschaftsethos. Aber das stark beteiligte Herz begnügt sich eben nicht allein mit diesem Bilde, sondern macht aus Kameradschaft Dienst, aus der Freundin die Herrin, greift sehr bald in der gekennzeichneten Weise nach der Dienst- und Lehnsmannsformel. *Hold, eigen, undertan, dienstman* u. a. m. sind dann die Termini im Liebesleben, wir erinnern uns dabei an das Fortleben der uralten Tugendtermini. Sicherlich ist solcher Gefolgs- und Lehnsdienst der Liebe die deutsche Übersetzung der romanischen Vasallität; im Minnesang der spanischen Araber steht an dieser Stelle das Bild vom Sklaven. All dies wird nicht ohne direkten Zusammenhang sein, begegnet freilich im Deutschen schon früh. Schon der Kürenberg sagt, die Herrin verlange von ihm, daß er ihr dienstbar (*hold*) sei, aber er selber wisse sich jedem Frauendienst zu entziehn, „noch" könnte man vielleicht hinzufügen. Dietmar kann noch wechseln mit der Verteilung der Lehnsherrnformel über beide Geschlechter, noch kann er die Instanz sein, von dem die Huld ausgeht (33, 23, vgl. Meinloh 13, 1), aber meist ist sie schon der Lehnsherr, den der Mann um Huld und Gnade angeht (37, 2), weil er *ir den lip für eigen gegeben und ir vil gedienet hat* (40, 20; 35, 15; 38, 2; 39, 13; 38, 20). Dietmar formt die Untertänigkeit schon in leidenschaftlichem Bilde (38, 31; 40, 26); sie ist die Herrin, die ihn in ihren Dienst nahm und die nun Huld, Gnade, Lohn zu gewähren hat. Dienst verlangt Lohn; Liebesverweigerung nach Dienst ist Sünde (38, 30), Gott will die Minne — nämlich wie er immer Lohn für treue Dienste will. — Der fernhin wirkende Ruhm der Tugenden der edlen Frau lockte den Meinloh an, wie er sagt; so machte er sich auf zu ihr, seiner Ampflise, die ihn beraten soll, der er seinen verhohlenen Dienst entbietet. Wir erkennen die Gefolgschaftstransparenz. Wie oft haben junge Gefolgsleute so gesprochen, die vom Ruhm und von den Tugenden eines Herrn, den sie persönlich noch gar nicht kannten, ergriffen waren. Die Dietrichsepik enthält berühmte Beispiele. *Er ist vil wol getiuret den du wilt frouwe haben liep* (11, 6): erst so erhält *getiuret* seinen eigentlichen Sinn, denn die Tugenden des Herrn erhöhen des Mannes Ansehen. Ist die Idee einmal da, das Verhältnis zur Geliebten als einen Dienst zu sehen,

so fallen den davon erfaßten Dichtern die Motive in Fülle in den Schoß. Zum rechten Verhalten dem Herrn gegenüber gehört, heimlich Kummer tragen zu können, den der Herr bewußt oder unbewußt seinem Manne bereitet: *so muoz er under wilen seneliche swaere tragen verholne in sinem herzen, er sol ez niemanne sagen,* heißt es jetzt in Hinsicht auf die Herrin (12, 5). Aber so hieß es schon entsprechend vom wirklichen Gefolgsmann: Einem Manne ist es edle Sitte, vor Blicken zu bergen seine Herzens Leid; es bergen in des Herzens Tiefen ehrliebende Männer ihren unfrohen Sinn (Angelsächs. Wanderer). *Swer biderber dienet wiben, die gebent alsus getanen solt,* fügt nun der Ritter Meinloh hinzu, bei ihm hat sich die Frauendienstformel schon vollkommen entfaltet. Auch der Burggraf von Rietenburg ist bereits durchglüht von der Formel des ewigen Dienstes, weiß, daß guter Dienst Prüfung ist und nach weiterer Prüfung verlangt, aber auch nach Beachtung; lieber möchte er sterben als unbeachtet ihr dienen. Der Mann kann seinen Herrn nicht lassen, auch wenn der ihm den Abschied geben will (19, 27); die adlige Güte — und natürlich nun auch die Schönheit — fesseln ihn. Die Sache wird um ihrer selbst willen getan. Dien ich, dann dien ich eben. Nun, so könnte auch der in Ungnade gefallene Gefolgsmann sprechen, wie bei Meinloh der Ritter von der Dame spricht: „Wenn er (sie) will, daß ich geh, soll er (sie) seine *milte* (jetzt: Schönheit) und Güte lassen. Wohin ich dann des Landes fahr, ihn (sie) schütze Gott. Mein Herz ist selber schuld an dieser Not, aber der Tod wäre mir besser als Dienst, von dem er (sie) nichts wissen will." Wir denken etwa an Fontanes Archibald Douglas: „Ich kann es nicht tragen mehr; o höre mich in Geduld; ich war dein Seneschall; und willst du nicht, so hab einen Mut; und zieh dein Schwert und triff mich gut und laß mich sterben hier." Wir denken an den in der Gunst des Herrn verdrängten angelsächsischen Deor, wiederum auch an den Wanderer: Im Gemüte dünkt ihn, daß den Herrn er dürfe umarmen und rufen und aufs Knie ihm legen Haupt und Hände, wie er heiter einst in vergangenem Jahre der Gaben genoß; dann erwacht er wieder, der Wonne beraubt, wohin kam das Roß, wohin der Recke, wohin kam sein Herr? — Aber noch gänzlich ohne diese Atmosphäre waren die Verse des Troubadours Folquet, die als Meinlohs Vorbild gelten: Wenn es euch gefällt, daß ich mich nach einer anderen Seite wende, nehmt von euch weg die Schönheit, das süße Lachen und das frohe Scherzen, das mir meinen Verstand verdreht, dann werde ich mich von euch trennen. — Man sieht, wo die Nation ist, die ernst macht mit dem, was sonst nur ein bloße Metapher; wo das Soldatische sich einstellt wie in Erfüllung einer Pflicht. Dienst ist Dienst, so dem Herrn wie nun der Herrin. Dienst ist keine Metapher. Ein stiller Stern wird an den Himmel geheftet zur Erziehung eines ganzen Geschlechts.

Als sich Friedrich von Hausen zur Kreuznahme entschließt, empfindet er das zunächst wie einen Dienstwechsel von der Herrin zu Gott (46, 29) und er muß ihn vor sich selbst rechtfertigen, ganz gerade und schlicht; Gott ist der bessere Herr, bei ihm ist Hilfe aus der Not, bei ihm ist Lohn und Gnade. *Einer frouwen was ich undertan diu ane lon min dienest nam — nu wil ich dienen dem der lonen kan.* Ich habe meinen bisherigen Dienstherrn treu geliebt, war in tiefer Not für ihn und um ihn, ich werde auch niemals Böses von ihm sagen, aber dieser Herr war nicht milde. — Und so kommt Hausen von der Dienstmetapher her zu einer Wertrangordnung zwischen Gott und Frau. Auch bei diesem Gedicht, in dem sich übrigens die Kreuzlyrik des Minnesangs begründet, sind in der 1. Strophe Gedanken Folquets verwendet, doch gerade das Motiv vom Dienstherrnwechsel steht nicht bei dem Provenzalen. — Aber man ist kein Vasall, es gibt aufkündbare Dienstverhältnisse. So kann man auch der Herrin empört den Dienst aufkündigen, „niemand darf mir das als Untreue anrechnen" (47,33), verteidigt sich Hausen. Es ist die Stufe des beleidigten Moriz von Craun, den auch die Herrin um seinen Lohn brachte nach aller Diensterfüllung und der sie empört verläßt, weil sie ihr Wort nicht hielt — „wie der Sommer von Trier", sagt Hausen.

Peire Vidals, des Troubadours, Vorwurf gegen die Frau, wie ein wilder räuberischer Krieger ihn, den Liebenden, überfallen und gefesselt zu haben, versieht erst Morungen mit der Konsequenz (130,20), daß dann ja der Herr den eigenen Dienst- und Lehnsmann, während er ihr ergeben und vertrauend (*durch triuwe und durch guot*) diente, überfallen, den durch seinen Lehnseid völlig wehrlos Überraschten mit ihrer Minne und mit ihrer Schönheit angegriffen habe und in Leid geworfen. Und so rüstet nun auch umgekehrt er (145, 33) einen Feldzug gegen die Herrin, ruft die Freunde auf, sie mit Krieg zu überziehen, um ihr Herz zu brechen. Aber sein eigener Kriegsruf nimmt die Gestalt einer neuen Huldigungsformel an. „Denn du bist ein guter, tüchtiger Herr und hast gute Redegesellen (Kameraden, zur Unterhaltung in deiner Halle, beim Heimabend), deine Herrentugenden nämlich, die unverborgen sind, deine Gefolgschaft ist edel. Aber laß mich frei vor dir sprechen; zürnst du, so will ich schweigen; du bist ein junger Herr und willst du in den Vollbesitz deiner Tugenden kommen, so sei freundlich dem Freund. Rede ich hier dreist in großen Sprüchen, nun das macht ja gerade, daß ich einem so edlen Herrn diene." — Also der vom Herrn verworfene Mann geht an die Wiedereroberung der Huld mit allen Mitteln, mit Heereszug und Zorn der freien Rede. So

hätte etwa der spanisch-westgotische Cid handeln müssen, vertrauend, daß sein König das verstehen würde. Man ist ja kein Sklave, kein Knecht, sondern ein Gefolgsmann in all der freien Größe heimischer Art. Die Herrin begegnet ihm feindlich, er verehrt sie doch, er ist stolz auf diesen Herrn, er will zu ihm gehören; denn er verehrt ihn.

Dem Verhalten in der großen Frauendienstfrage ,,Dienst bei verweigertem Lohn?" gilt Hartmanns ,,Büchlein", darin der kaum zwanzigjährige Dichter Leib und Herz, d. h. das Ich und den Sitz seiner Leidenschaften, miteinander disputieren läßt über den Dienst, zu dem das böse treulose Herz geraten habe, der aber ungelohnt bleibe. ,,Du hast mir die Güte der Herrin gepriesen, aber sie läßt mich verderben, sie weigert sich, meine Treue überhaupt zu versuchen", führt der Leib in beweglicher Klage aus. Er ist freudenlos, weil das Herz ihn in einen ungelohnten Minnedienst gebracht hat. Aber dies Herz ist der ritterlichere Teil unter den beiden Schicksalsgenossen. ,,Ich habe dir nur zum Guten und zur Ehre geraten." Und nun verweist es ihn auf schöne Sinne (klar geordnete Tugenden und gute Bildung), Mannesmut und vor allem auf den Begriff *arebeit*. Damit führt Hartmann ein überzeitliches Element germanischer Ethik und Philosophie in den Frauendienst. Dienst verlangt *arebeit*; Bequemlichkeit hat man auch im Frauendienst nicht; man muß mehr Gutes tun als davon sprechen, muß gute Werke verrichten; Treue, *milte*, Mannheit, schöne Körperhaltung in Zucht und Maß muß man besitzen und bewahren. Seele und Leib muß man im Dienste wagen. Ermanne dich, das Glück erwirbt nur, wer sich darum bemüht. Mit *kumber* muß man *saelde* kaufen. — Auch hier zeigt sich klar, daß, zum Unterschied vom Romanischen, im Deutschen die große Zeitmetapher eben keine Metapher bleibt, sondern daß sie der ganze Ernst des alten Herrendienstes erfaßt. Unverdientes Glück wird auch im Frauendienst hier nun ausdrücklich abgelehnt, übernatürliche wie allzu irdische Hilfe, man soll den Lohn nur sich selber verdanken. Hilf dir selbst, so hilft dir Gott. Nichts taugt, was man vom Zufall empfängt, sondern nur das, was man mit *arebeit* und Tugenden verdient. Märchenprinzen, denen die *saelde* den Lohn unverdient in den Schoß wirft, kann auch auf diesem Gebiet die deutsche Dienstauffassung nicht gebrauchen. Bloßes Wünschen ist unritterlich; ernstes Wollen muß man offenbaren. Eine *vita activa*, rastloses Tätigsein, unablässiges sich Entwickeln verlangt der Dienst. Eine ungeheuer aktive Ethik wird hier mit größtem Ernst entfaltet. Deutsches Rittertum hat hier mit dem Ernst, der ihm, solange es wahrhaft blühte, eigentümlich blieb, durch einen blutjungen Dichter, in anspruchsloser Programmschrift, natürlich in Versen, seine neue Weise der staufischen Lebensführung entwickelt, die den Vorvätern aus ihrem Gefolgschafts- und Herrendienst heraus nicht eben fremd geklungen hätte. Liebeszauber im Minneleben? Jawohl, sagt Hartmann, aber nicht ein magischer Zaubertrank aus bestimmten Kräutern, sondern eine Mixtur im Herzen aus allen wirklich ritterlichen Tugenden ist der einzige Zauber, der erlaubt ist, um die Huld der Herrin zu gewinnen. Tugend tritt also an Stelle von Zauber bei dem deutschen Ritter und der Weg zu einer Umdeutung von Brangänens magischem Zaubertrank zu einem bloßen Symbol eröffnet sich, wir kommen auf ihn noch zurück. — Hohe Minne, ganz auf Erziehung des dienenden Ritters durch die Herrin ausgerichtet, ist zunächst auch der fast schulmäßige Inhalt von Walthers früher Lyrik gewesen; Dienst und Arbeit im Dienste verlangte auch er. So war das dichterische Vorbild seiner Jugend, Reinmar, geradezu zum Klassiker in der Haltung eines ungelohnten Minnedieners geworden, der sich trotzdem eine sonderbar sublimierte Freude und einen sonderbar sublimierten Hohen Mut bewahrte.

Also wird man sich nicht wundern, daß Frauendienst in Hoher Minne so zum staufischen Weltbild gehört wie Herrendienst zum altgermanischen und daß, wie einst dieser dort, so er hier metaphysiziert und verabsolutiert wird. Auch er ist das beste Geleit in den Himmel

(Walther, Wolfram), entsühnt vor Gott (Johansdorf), besitzt eine Funktion in der Welt und vor Gott, Gott will ihn (Lichtenstein) — all dies so wie der germanische Gott den Herrendienst wollte. Gott und Minne sind keine Gegensätze, sie führt nicht nur zum *honestum*, sondern auch zum *summum bonum*. *Reht minne ist wariu triuwe* (Parz. 532, 10); darum kann sie sich nur auf eine Herrin erstrecken, liebte man mehr als eine, so liebte man keine (Johansdorf 86, 5; Eneid 10185). Frauendienst ist ein Instrument der Erziehung, veredelt den Jüngling, verleiht allein die vollkommene Freude (Parz. 172, Walther 91, 21), den Trieb nach hoher Würde (Walther 47), die Scham vor Missetat. Dies Veredeln (*tiuren*) wird hundertfältig betont. Minne ist dann keine Sünde (Hartmann) und duldet keine Sünde in ihrer Nachbarschaft (Markgraf Otto), denn sie stärkt Ehre, Zucht und Scham (Reinmar von Zweter).

So hoher Sinn verpflichtet natürlich auch die Herrin zu Reife und Bewußtsein, zu herrenmäßiger Verantwortlichkeit. Kritik an der Herrin kann einsetzen wie etwa am Gefolgsherrn. Dann stellt sich auch hier das Wort *zwivel* ein, wie sonst am Freund, am Herrn, an Gott; *zwivel* an der Herrin und ihrer richtigen Herrinnenart äußerst z. B. Moriz von Craun (422). Kritik an der Herrin bedeutet nicht etwa Kritik am Frauendienst als solchem oder gar an der höfisch-ritterlich-staufischen Kultur überhaupt. Biegt die Herrin etwa ihre bloße Laune zu einer ernsten Dienstforderung um, so bedeutet die Darstellung dessen keine Verwerfung des Minnedienstes. Wolfram ist kein Skeptiker der höfischen Kultur, wenn er die tragische Geschichte Sigunens und Schionatulanders erzählt. In diesem „Titurel", dem Allerzartesten, was staufische Dichtung jemals aus sich erschuf, handelt es sich nicht um eine Absage an die höfische Kultur, sondern um eine schmerzlich-süße Klage darüber, daß hier einmal Liebe in Gestalt von Hoher Minne und von Frauendienst an zwei Menschen kam, die sie noch nicht zu handhaben wußten, woraus sich Schionatulanders tragisch-frühes Ende und Sigunens tiefe Büßerinnenrolle ergab. Er verlangt wie ein Ritter den Lohn, sie erwartet wie eine Herrin erst Schildesdienst, Ritterfahrt. Da bietet sich ihr der Wunsch nach dem Halsband des fremden flüchtigen Hundes, nicht aus Sinn und Verstand, sondern planlos aus dem Augenblick, ohne erzieherischen Wert. Ihr Verlangen entbehrte des sittlichen Zwecks, den warnenden Sinn der Inschrift gerade auf diesem Brackenseil verstand sie noch nicht. Schionatulander wußte sich noch nicht zu bewahren vor der bloßen Willkür, mit der ihm hier die Dienstaufgabe gestellt wird. Er hätte wie Schillers Ritter Delorges zwischen Caprice und Notwendigkeit unterscheiden müssen und diese oder jene Konsequenz daraus ziehn. Die schöne Grundhaltung dieser Menschen erscheint hier abgezogen und dem Leben zuwiderlaufend, blind und kritiklos in ihm, unfruchtbar und gefährlich in ihr. So wird ihr Befehl zu einem launisch-modischen Wunsch und findet in seinem unnützen Tod eine verhängnisvolle Erfüllung, so wird sein Dienst zum unreif heraufbeschworenen Gehorsam gegen ein unreif lebensentleertes Gesetz. Hier wächst kein Schicksal aus der Natur, sondern aus nichtigem äußerem Anlaß. Um einer bloßen Laune willen geht der Knabe in den Tod. Den Vergleich mit der „Pietà" kann der Dichter lediglich bildhaft gemeint haben, innerlich geht keine Linie von dem selbstgeschaffenen Unglück der Minnedame zum Urleid der beraubten Mutter. Sigunens Trauer gleicht eher dem Gram der „törichten Jungfrauen". Ihre Schuld liegt nicht darin, daß sie die Gewährung des Lohns ihrer Liebe von einer Bedingung abhängig macht, denn im Sinn des Frauendienstes rechtfertigt erst die erfüllte Dienstverpflichtung des Ritters den Lohn der Herrin, sondern sie liegt im völligen Mißverstehen einer hohen Form und ihrer Bedeutung. Bloße Neugier verlangte das Brackenseil, kindlicher Wunsch sich als große Minnedame zu sehen; an die Erziehung des Ritters, worauf es doch eigentlich ankam, dachte sie nicht. Diese Herrin vergriff sich an einem der höchsten

Kulturgüter der Zeit und in ihrem selbstsüchtigen Kreisen um ihre eigenen Wünsche offenbarte sich zuletzt ein verhängnisvoller Mangel an *triuwe*, dieser Tugend, die jetzt mehr als sonst auf den andern bezogen war. Der Dichter verbirgt uns auch keineswegs die Lösung des ganzen Problems.

Der Fehler lag in der Kinderliebe; sie waren alle beide noch viel zu jung für die große Verpflichtung. Schionatulander hätte den Dienst bei einer so kindjungen Herrin nicht aufnehmen müssen (Gawan bewahrt sich dem Mädchen Obilot gegenüber vor solcher Liebe). Der Grenzfall, wo die hohe Minneidee tragisch werden kann, ist eben die Unreife. Frauendienst verlangt die Reife mindestens des führenden Teils, das Kind Sigune besaß sie noch nicht; ihre Neugier, ihre Wünsche, ihr Befehl waren kindlich, sie hätte besser weiter mit ihren Puppen gespielt anstatt mit so hohen Formen. Daß hier die Liebe in Gestalt von Hoher Minne und Frauendienst an zwei Kinder kam, darauf beruht die Tragik. Denn „Minne ist kein Kinderspiel", sagt auch Hartmann im Büchlein (604), weil sie ernsten Dienst von reifen Menschen verlangt, besonnene Befehle und besonnenen Einsatz. „Minne und Kindheit sind einander gram, vor Kindern berget euer Ja", so stimmt als Dritter Walther in den Chor. Vom jungen Parzival heißt es ausdrücklich, er sei überhaupt noch nicht fähig, den Entschluß zu einem Minnedienste zu fassen (164), er selbst war sich dessen auch sehr wohl bewußt. „Ich versteh mich noch nicht auf die Minne, meine Dame läßt michs büßen, daß ich noch ein Kind bin", klagt ahndevoll der Knabe Konradin. Daß alles alte Heldentum, alles neue Rittertum jetzt invertiert wird in der „strengen Minne", setzt voraus, daß es sich nicht um Kinder oder Halbwüchsige dabei handelt. Sie ist nicht nur ein edles schönes Spiel mit edlen schönen Regeln, nicht bloß ein höfisches Gesellschaftsspiel. Unreifen ist sie im Herzen fremd, aber auch Narren, fügt Walther hinzu, sie führen sie nur im Munde. Mit dem höchsten Begriff so kindlich zu spielen, ist ein Frevel, der gesühnt werden muß. Prüfung des Ritters nach allen Kategorien vor der Gewährung des Lohnes verlangt Walther von der Frau (102, 1). Selbst Gawein verläßt sich hier nicht auf die saelde, Minne ohne Dienst ist ihm unvorstellbar und geradezu sündhaft (Parz. 511); das ist die Umkehrung des Satzes, daß Minnedienst Gott wohlgefällig sei. Es ist eine Eigentümlichkeit der großen deutschen ritterlichen Klassik, den Lohn ganz tief zu fassen, seinen Kern in der *triuwe* als einer Haltung des Verpflichtetseins überhaupt zu sehen. Diese *triuwe* bedingt ein dauerndes Verbundensein auch in Kampf und Gefahr, wo die Herrin schutzengelhaft hinter dem Ritter steht, seine Kraft erhöht; ihr gehört dann der Preis, sie ist die aktiv treibende Kraft. Hingabe in sinnlicher Liebe ist dann gar nicht das Wesen, sondern nur eine mögliche Form, nicht das Ziel, sondern nur ein natürlicher Ausdruck des Minneverhältnisses, auch nicht die letzte Stufe eines sich steigernden Aufeinandergerichtetseins, welche in viel geistigeren Lichträumen liegt. Um der Laune eines Kindes willen geht Schionatulander in den Tod, nicht um der Idee des Frauendienstes willen, die ganz unangetastet bleibt und nur problematisch wird, wenn sie auf Kinder trifft. Aber nicht etwa, daß diese Kinder sich lieben, ist für Wolfram absurd, wohl aber, daß sie höfisch minnen und sich wie Erwachsene gebärden (122). Der Dichter läßt ihre Liebe wie ein Wunder erblühen, die beiden Kinder stehen selber ängstlich und staunend vor der süßen Macht, für die niemals jemand einen schöneren Ausdruck fand als Wolfram, und doch endet alles in Leid und düsterem Tod, denn das Mädchen folgte nicht der Natur, sondern den Prätentionen, die sie glaubte als Minneherrin vertreten zu müssen. Ein Teil der Gefährlichkeit des Frauendienstes, wenn er in unrechte Hände kommt, wird uns vorgeführt, nicht er selber wird kritisiert.

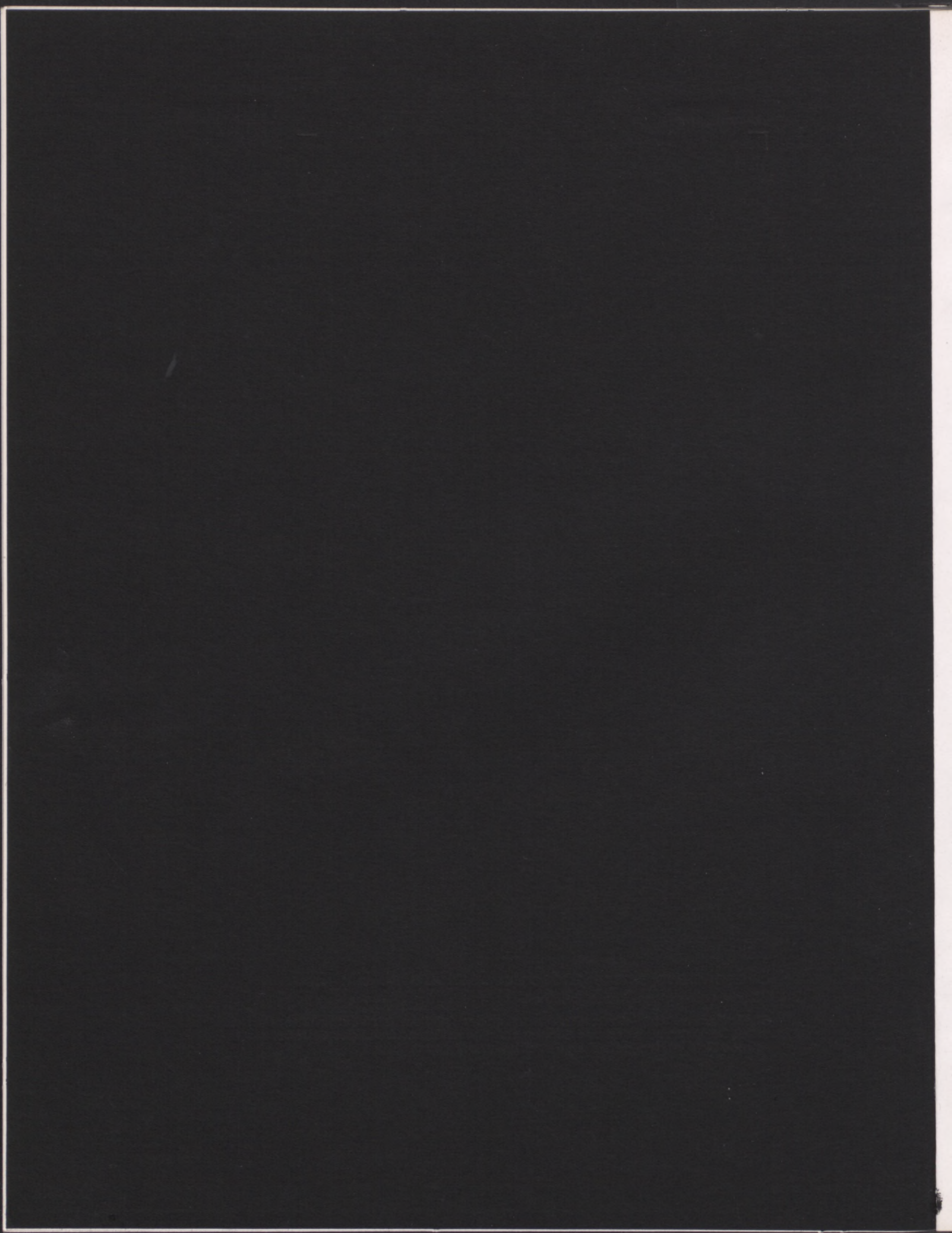
Auch an der Dame Orgeluse im Parzival möchte man *zwivel* hegen, aber ihre Aufgaben haben den Zweck,



Bildseite aus einer Handschrift des Parzival. Um 1230.
München, Bayrische Staatsbibliothek.

Oben: Parzival und Feirefiz mit Anfortas an der Tafel der Gralsburg. Mitte: Parzival reitet Condwiramurs und den Söhnen entgegen. Unten: Taufe des Feirefiz; der erhobene Gral ist dem getauften Feirefiz sichtbar geworden.

Tafel V.



Gaweins Ausdauer zu erproben für die letzte Aufgabe, die Rache an Gramoflanz, der ihren frühen Geliebten erschlug. Orgeluse ist also alles andre als launenhaft, sie ist durch Schmerz und Schicksal gereift, sie ist gebändigt vom höfischen Bewußtsein im Gegensatz zu Sigune, sie hat die höfische Haltung gefunden. Gawein verstand sich vor der jungen Obilot und ihrer Liebe zu bewahren; um 5 Jahre müsse sie noch reifen, sagte er ihr; aber vor der erwachsenen reifen Orgeluse brauchte er sich nicht zu bewahren, die Dinge lagen hier ernster und es standen sofort gewaltige Kämpfe in Aussicht; planvoll, fruchtbar, nicht blind, nicht willkürlich war hier alles, wirklicher Dienst lag vor. Aber Belacane, die Mutter des Feirefiz, erste Gattin Gahmurets bietet ein zweites Wolframsches Beispiel für die Laune, die dem Geliebten den Tod bereitet, für einen falschen Frauendienst: ohne Harnisch hatte sie ihren Isenhart in den Kampf geschickt, unverständig, *in unbewarter wîpheit*, um ihn als Freund zu erproben, und so hatte sie ihn für immer verloren (Parz. 26—28).

Frauendienst ist nichts für Windhunde, Don Juane, Narren und unreife Burschen, er verlangt einen ganzen Kerl mit guten Anlagen und der Fähigkeit zur Entwicklung wertvollster Qualitäten. Und so ist erst recht das junge, unreife Girl ausgeschlossen. Die Herrin muß des Dienstes würdig sein; ihr Stand, ihre Bildung, ihre Reife müssen, wie gesagt, verbürgen, daß der Ritter von ihr in jeder Hinsicht nur das erfährt, „was sich ziemt". *Minne, waz touc din kraft under kinder, si sint noch ze tump ze solcher angest*, heißt es im Titurel. — Eine frühe Ironie an der ganzen Erscheinung übte der elsässische Satiriker Heinrich mit seinem Tierepos von Reinhart dem Gleißner oder Isengrims Not. Dieser Reinhart Fuchs, ein *hobischere*, wendet sein Sinnen und Dienen an die Minne Hersantes, der Wölfin, trägt großen Kummer von ihr und klagt wie ein Minnesinger; der Gatte der Füchsin begehrt ganz unverhüllt den unzweideutigen Lohn von der Gattin des Wolfs. Er liebt trotzdem sein Eheweib wie sich selbst: — *wan daz er sich doch niht wolte unthaben, ern muoste friundinne haben, wande minne git hohen muot, davon duhte si in guot.* Die breite Nation hat diese doppelte Buchführung der Liebe beim Ritter, diesen merkwürdigen Konflikt der Pflichten in der Frauenehre zwischen Sippe und Dienst, Gatten und Dienstritter, gewiß niemals völlig verstanden. Die Gräfin von Beamunt ist sich bewußt, daß die Aufgaben der Gattin und Geliebten doch unvereinbar sind, aber sie kann nicht anders, sie muß beide Rollen spielen, von Einheit der Gefühle ist nicht die Rede. Und Fälle wiederum, wo der Lohn nur darin bestand, daß Liebesergriffenheit und Dienst, ohne die letzte Erfüllung, die gepriesene, veredelnde und beglückende Wirkung auf den Liebenden ausübten, daß ihm der Dienst als solcher schon Lohn genug schien und genügte, daß Werben, Klagen, Dienen, Sehnen und Leiden schon den ganzen Stolz des Ritters ausmachten, — solche Beschränkung oder Resignation erregte den Hohn von Leuten wie Gottfried, der den Minnedienst und Minnesang auf diese Weise als Betrug an der Geliebten und als Selbstbetrug auffaßte, weil der Mut zur Verwirklichung fehle, als Unnatur, als Ziererei und Lüge. Unter den Nachklassikern haben Herr Geltar und der Stricker die Erscheinung kritisiert. Geltar verachtet die Minnediener, man solle sie erschlagen, wo man sie heimlich flüstern sieht. Der Stricker zeichnet das satirische Bild eines Minnedieners. Sie betrügen die Männer, bei denen sie zu Gaste sind, indem sie ihre Frauen mit schönen höfischen Gedanken über die Ehre eines Hohen Minneverhältnisses verführen. Wie könne dergleichen wahrhaft höfisch sein? Der Wirt solle einen solchen Vertreter der Höfischheit beim Worte nehmen, solle ihm *bluomen, loup unde gras* zu Tisch vorsetzen — also die Requisiten des Minnesangs —, *einen vogel der wol sunge, einen brunnen der wol sprunge under einer schoenen linden, davon er singet alle zit,* — jedenfalls aber keinen *rinderinen praten*. Bei solcher Diät würde ihm der Frauendienst schon vergehn. — Solche Kritik mochte teilweise berechtigt sein, teilweise beruhte sie natürlich auf Verständnislosigkeit, teilweise brach, abgetönt und gewandelt, die Stimme des frühen Kritikers Heinrich von Melk wieder durch, — teilweise doch auch das Urteil der Nation.

Bedeutet also der Frauendienst, wie ihn die guten deutschen Ritter begreifen, eine gewaltige und staunenswerte, zugleich auch rührende Eindeutschung des fremdartigen Hohen Minneverhältnisses, so vollzieht die große staufische Klassik überhaupt eine tiefinnerste Überwindung. Kurz gesagt: es setzt Gottfried die heroische Liebe dafür, Walther die Personliebe, Hartmann und Wolfram die Eheliebe. Denn sie besitzen alle das echte und volkstümliche deutsche Gefühl, daß hier etwas nicht stimme in der höfischen Kultur, daß hier ein Widerspruch vorliege, eine gewisse Zwielichtigkeit in dieser sonst so geschlossenen Kultur, daß hier letzte Wahrheit und Ehrlichkeit fehle, daß hier mit völlig offenen Karten eben doch nicht gespielt werden könne. Dieser Widerspruch, der offenbar die Romanen jener Zeit überhaupt nicht kümmerte, beschwerte deutlich das peinlich saubere Gewissen der Deutschen. Sie ziehen freilich die Schlüsse aus ihrer Erkenntnis völlig verschieden, aber die Höhenlage ihres Anstoßes gegenüber den erwähnten Beispielen niederer und billiger Kritik und Ironie verbindet diese vier Großen dennoch deutlich miteinander.

Beginnen wir mit Gottfried. Als Tristan und Isolde sich auf dem Schiff in erster Liebe gefunden haben, auf der Reise von Irland nach Kornwalls zu König Marke, der die Braut und den Neffen ahnungslos erwartet, flicht Gottfried aus Eigenem die 172 Verse seiner ,,Minnerede" ein, die sich in sonstiger Tristandichtung nicht findet (12183ff.). ,,Ich habe viel über die Minne nachgedacht und denke weiter viel über sie nach. Wenn ich die Wunder über Wunder bedenke, die der finden wird, der ihr in Treue dient, so hebt sich mein Sinn hoch zu den Wolken empor, mein Herz schwillt ins Ungemessene, wenn ich aber ihren tatsächlichen Zustand erwäge, so erbarmt mich die Minne von Grund aus, weil alle an ihr hängen und ihr doch keiner ihr Recht läßt. Jeder will mit ihr umgehn und alle machens verkehrt. Wir treiben sie mit Falschheit. Wir säen giftigen Tollkrautsamen und wundern uns, daß keine Lilien und Rosen aufgehen. Aber wir ernten nur das, was wir gesät haben. Wir bebauen das Feld mit Galle und Unredlichkeit und wundern uns, daß es dann nur Böses und Schmerzliches bringt. Und dann klagen wir die Minne noch an wegen der tödlichen Schmerzen, die sie uns bereitet in unserer Brust, aber sie hat keine Schuld daran. Wir sollten besser säen, dann würden wir besser ernten. Wir, die wir die Welt lieben, mag das nun gut oder böse sein, wir verjagen dennoch unser Leben im Namen der Minne und finden nur die Mühsal in ihr, die wir an sie angewendet haben. Wir finden vor allem nicht die stete Freundesgesinnung, die Rose am Dorn, das Wohlgefühl bei der Mühsal, die Wonne im Leid, die endliche Freude bei aller Sorge. Wir haben das Feld so bestellt, daß wir die Beständigkeit nicht finden, weil wir sie nicht hineingelegt haben. Es ist wahr, was man sagt, nämlich, daß wir die Minne bis an die Enden der Welt verjagt haben. Uns ist nur Wort und Name geblieben, aber die haben wir zerredet, entleert, entwertet. Sie ist jetzt eine Landstreicherin geworden, die von Haus zu Haus betteln geht, ehrlos, unwert, schwach, krank, mit einem Schandsack auf dem Rücken, in dem sie ihr Diebs- und Bettelgut feilbietet. Das haben wir gemacht und sehen nicht ein, daß wir selbst daran schuld sind. So ist die freie einzige Herzenskönigin zu einer feilen Magd geworden. Wir haben unsere Herrschaft über sie verknechtet, eine Fälschung statt des Edelsteins in den Ring gelegt, womit wir uns selber betrügen. Das ist ein erbärmlicher Lügenbrauch, belügt die Freunde und betrügt sich selbst. Wir falschen Minner, Betrüger im Namen der Minne, bringen unser Leben in Minneklagen hin und kommen nie zum Ziel. So vertun wir unser Leben ohne Freude. Wir schöpfen guten Mut aus Schicksalen, die uns persönlich nicht betreffen. Romane lesen wir, von den großen Liebenden der Vergangenheit lassen wir uns gern berichten. Und wir hätten doch dieselbe Glücksmöglichkeit wie sie, könnten in unseren eigenen Herzen dieselben Freuden entfachen, wenn wir nur dieselbe

Herzenstreue und Redlichkeit in der Minne besäßen wie sie. Diese jedoch treten wir jämmerlich unter unsere Füße, zertreten sie in die Erde. Und wenn wir sie suchen wollten, fänden wir sie nicht mehr. Warum lieben wir diese gute preiswürdige Treue nicht? Warum sind wir nicht wie Tristan und Isolde? Wahre Herzensliebe wiegt hundertfältige Not auf. Warum können wir nicht so sein? Warum trifft man das nur in Büchern, aber im Leben nie?"

Gottfried kritisiert also stark und mit persönlicher Färbung das zeitgenössische Minnewesen. Er klagt, daß wahre Liebe nur in Romanen zu finden sei. Indem er sich ausdrücklich als ein Kind der Welt bezeichnet, worüber wir noch sprechen werden, erhebt er die Klage, aber worüber er klagt ist erstens, daß die Liebe nicht ideal genug sei, zu verweichlicht, zu nieder. Diese Klage über die Käuflichkeit der Minne richtet sich natürlich weniger an die eigene Zeit, als an die gesamte menschliche Daseinsweise überhaupt, das augenblickliche und ewige Vagantentum. Auch dient dieses Vorgeben, es herrsche nur niedrigste, feile Liebe, der rhetorisch starken Heraushebung seines Ideals. Weit mehr die eigene Zeitkultur trifft der zweite Teil seiner Klage, der sich gegen das ewige Schmachten, Sehnen, Jammern und Trauern als Grundsatz in der Minnehaltung wendet. Daß man die Liebesergriffenheit schon an sich, ganz ohne Rücksicht auf Erfüllung, ohne rechten Wunsch nach ihr, bereits als Hohe Minne auffaßt und begrüßt, das bezeichnet er als Lüge, als Selbstbetrug an der Geliebten. Hier fehlen ihm der echte Freundesmut und die Treue, die von Herzen geht; solcher Liebe, der der Mut zur Verwirklichung fehlt, fehle auch die Echtheit. — Er wendet sich also gegen zwei Extreme: gegen die feile käufliche schandbare niedere Minne und gegen den schmachtenden Verzicht auf Erfüllung in der Liebe, gegen das, was etwa Reinmar unter Hoher Minne versteht, gegen die blutleere, lebensferne, unnatürliche, unechte Minnehaltung; er wünscht etwas anderes in der Minnehaltung als das ewige Trauern und Klagen. Und so eben verweist er auf die großen Liebesromane, die man so gern liest, ohne den Widerspruch zu bemerken, denn hier handle es sich weder um feile niedere Liebe noch um unerfülltes Schmachten, sondern um treue Liebe, die nach Erfüllung begehre.

Man sieht, dies „Kind der Welt" ist weit entfernt von einer Vagantenliebe, hingegeben der leichten Gunst und Lust der flüchtigen Stunde, der bloßen Sinnenfreude. Dergleichen kommt als völlig unhöfisch überhaupt nicht in Frage und von absoluter Diesseitigkeit ist nicht die Rede. So wird es Zeit, daß wir uns fragen, was mit den Worten „Wir, die wir die Welt lieben, mag das nun böse oder gut sein", eigentlich gemeint ist. Sie bedeuten eine Neigung zur Welt und eine Bejahung der Welt, mag diese Neigung oder Bejahung nun gut oder schlecht sein, sein Bekenntnis zur Welt auf Gedeih oder Verderb; bedeuten jene unerhörte freigeistige Souveränität der Stauferzeit, allerdings einen der stärksten Ausdrücke der eingetretenen Weltfreudigkeit und Weltbejahung. Diese Welthaltung ist hier bewußt geworden und das ist das Neue. Deshalb gebrauchen wir das Wort Bejahung. Aber die Zweifelhaftigkeit und Gefährlichkeit dieser Haltung wird zugegeben. Deren ist sich der Dichter gleichfalls bewußt, er nimmt sie auf sich, er nimmt sie bewußt in Kauf. Ob mit oder ohne Gefahr für den Mensch und seine Seele: die Welt, in die hinein er gestellt ist, wird von ihm geliebt und bejaht, ganz an sich und nicht stufenweise. Und alle Fülle der echten und wahren Liebe gehört ihm zur Welt. Aber indem er folgerichtig anderseits jede modische Überspanntheit der Liebe ablehnt, ergibt sich ein Weltidealismus, der sehr deutsch anmutet. Der Dichter verlangt nach der Totalität echter Liebe, würden wir heute sagen, und nach ihrer Vergeistigung. Er richtet ein ganz anderes Ideal auf. Er verlangt Hingabe über alle Schranken und Hindernisse hinweg, ein Wunschbild von Liebe und Treue, wie es die Helden der großen Liebesromane kennen, ein Sehnsuchtsziel, das



106. Isolde, ihre Mutter und Brangäne helfen dem verwundeten Tristan. Aus der Münchener Tristan-Handschrift. Mitte des 13. Jahrhunderts.

in den Wolken schwebt, Treue in Leid und Schmerz gegen Gefahren, Widerstände, Feindschaften bis in den Tod, kurzum eine heroische Liebe. Und solche Minne ist dann auch ihm Ursprung und Quell aller Tugenden. Wir dürfen wohl sagen, hier entpuppt sich der deutsche Dichter als so etwas wie ein Evangelist der Liebe. Er wendet seinen Weltidealismus auf die Liebe an, verwirft die niedere Minne genau so wie das höfische Schmachten und versteht unter Hoher Minne treue heroische Liebe bis in den Tod mit restloser Erfüllung. Wir sehen wohl alle, das ist kein Materialismus, keine Diesseitigkeit, sondern Totalität der Liebe und ihre Vergeistigung. Dieser Dichter verkündet das Evangelium der treuen Liebe der heroischen Liebespaare aus den großen Romanen, Wörter wie Evangelist und Evangelium sind gerade in seinem Sinn, weil er auch sonst in seiner Dichtung die Liebe gern zu einer Religion erhebt.

Warum aber dann überhaupt das Wort „Welt" und die Betonung seiner Neigung zu ihr, warum spricht er so wie ein Weltkind? Weil seine Religion der Liebe nicht mehr in Beziehung zu Gott und zur christlichen Heilslehre steht. Frau und Minne stehen bei ihm nicht, wie sonst in der höfischen Dichtung, neben Gott, sondern in einem eigenen Bereich, wenn nicht über Gott. Das eben ist die sehr eigene Folgerichtigkeit dieses Dichters. Wenn doch die Hohe Minne, als die modische Liebesform der Zeit, keine Bindung, kein Sakrament anerkennt, über geschlossene Ehen hinweggeht, rücksichtslos wie in den großen Romanen, so hat sie ja in Wahrheit nichts mehr mit der bestehenden Religion zu tun. Auch hier entdeckt der Dichter das, was er Lüge, Betrug, Selbstbetrug, Falschheit nennt, auch hier ist der Augenblick da, wo er Wahrheit und Ehrlichkeit verlangt. Diese Lösung bedeutet eine klare und ehrliche Schlußfolgerung. Gottfried denkt nicht daran, die Hohe Minne zur Frau eines anderen zu verwerfen, die Hohe Eheliebe als wahre echte natürliche Lösung zu proklamieren, wie Hartmann und Wolfram tun, und auf diese einfache Weise die Hohe Minne mit Gott, Sakrament und Gewissen auszusöhnen. Sondern er beseitigt auf die andere mögliche Weise jene doppelte Moral, die auch ihm unerträglich ist, indem er die Minne eben ganz und gar aus dem religiös-christlichen Bereiche loslöst. Er macht sie statt dessen selbst zur Religion, die nur ihre eigenen Gesetze kennt, er verabsolutiert sie. Diese Gesetze verlangen Erfüllung und heroische Treue. Er tut das als einer von jenen, die von sich sagen: *Wir die zer werlde haben muot.* Aber er versteht unter Welt nichts Niedriges und Gemeines, sondern ein Ideal, in einer sehr freigeistigen, merkwürdig folgerichtigen, denkerisch abgründig-deutschen, ja germanischen Art.

Man kann sagen, daß der reife Walther an Stelle der hohen Minne-Herrin sein *herzeliebez frouwelin* setzt. Das was man Ideenliebe nennen könnte, Minnedienst gegenüber einer

hohen idealisierten Erzieherin, vertretend das Geschlecht der reifen edlen Frauen überhaupt, wandelte sich, seit Walthers Meißner Zeit, in seinem lebendigen und weiten Geist allmählich in Personliebe um, wurde natürlicher, ohne die ritterliche Haltung zu verlieren und schwang sich auf eine ganz neue, bisher unbetretene Ebene, traf aber gewiß das, was viele deutsche Ritter eigentlich meinten. Solche gewandelte Minne betraf nun nicht mehr die edle vornehme große Herrin als solche, die Hohe Minne, aber auch alsbald nicht mehr das im Tandaradeilied deutlich berührte Vagantenliebchen. Es war vielmehr Walthers Eigentümlichkeit, rasch über hohe und niedere Minne hinaus ein Drittes gefunden zu haben, eine Stufe, bei der die Grenzen oft untrennbar ineinander fließen. Walther übertrug fast den ganzen zarten Adel der einen Stufe auf die andere, die ihn bislang entbehrte, machte aus der Hohen Minne die herzliche und natürliche Liebe, die die Erfüllung begehrt, ohne das Erzieherische aus sich zu verlieren, indem er die Treue und die Bewährung aus dem strengen Frauendienst unbekümmert auch in diesen Bereich übertrug, ihn damit adelte und das Erzieherische unausgesprochen zu Geist- und Herzensliebe erweiterte. Das *herzeliebe frouwelin*, deren gläsernes Fingerringlein ihm lieber ist *als einer küneginne golt*, was Gottfried im Tristan (16874) zitiert, vergleicht sich dann in tiefster Abwendung von der hohen Minneherrin *dem offen süezen wirtes wîp* im Tagelied Wolframs von Eschenbach, das wir sogleich erwähnen werden.

Man kann von Wolfram sagen, daß er die Hohe Eheliebe als wahre echte natürliche Lösung jener Unstimmigkeit erkannte und setzte und daß er auf diese einfache Weise die Hohe Minne mit Gott, Sakrament und natürlichem deutschem Gewissen ausgesöhnt und vereinigt hat. Ähnliche Wege war vor ihm schon Hartmann von Aue gegangen. „Deinem Weibe bleibe weiter so treu im Herzen wie bisher, solche Treue kann selbst aus der Hölle erlösen," sagt der alte Einsiedel zu Parzival. „Mann und Frau sind so sehr eins wie Sonne und Tag," hatte schon Gurnemanz lange vorher zu dem Jüngling gesagt. In Hartmanns Enite und Laudine, in Wolframs Kondwiramours und Gyburg vollzieht sich die verklärende Verschmelzung von Hoher Minnedame und Ehefrau. Die Stufe Gahmurets mit den Gattinnen Belacane und Herzeloyde und mit der Hohen Dienstherrin Ampflise obendrein wird durchaus überwunden. Nicht mehr nur *dienestman*, sondern *herre* und *friunt* zugleich sind Erec, Iwein, Parzival, Willehalm für diese Frauen. Dies ist und bleibt die ewig blanke Farbe an Parzivals elsternfarbigem Kleid. Sigune, die eigentlich nicht zutiefst auf Ehe zielte und die die Laune einer ungereiften Minnedame durch lebenslängliche *triuwe* sühnt, trägt als jungfräuliche Büßerin doch das Ringlein am Finger, nicht als Zeichen einer *amurschaft*, wie Parzival zuerst meint, sondern als Mahlschatz ihres lieben Mannes, den sie tot in der Klause bewahrt: „Dies Ringlein der echten Ehe soll vor Gott mein Geleite sein (440), weil" — und hier eben zeigt sich die ritterlich deutsche Verschmelzung von Hoher Dienstherrin und Ehefrau — „er einst als Ritter mit Schild und Speer um meine Minne warb, bis er in meinem Dienste den Tod fand." Die Ehe, die sie nun eingegangen ist, ist die jungfräuliche Ehe mit einem Toten; schon ihn zu begraben, wäre ein *wanc*, Parzival hatte sie (253) dazu aufgefordert. Erst im eigenen Tode wird sie dann wirklich zu jener Gemeinschaft gelangen, in der sich Parzival und Kondwiramours, Willehalm und Gyburg schon im Leben befinden. Sie dient nicht nur seinem Andenken, sie führt eine Ehe mit ihm. Als höhere Form des Verbundenseins erscheint dem Dichter auch hier durchaus allein die Ehe. Auch Orgeluse wird von unserem Dichter nicht eher aus dem Roman entlassen, ehe sie nicht die Ehefrau ihres Minneritters Gawan geworden ist. Die beiden großen Minneehepaare seines Romans (Parzival — Kondwiramours) und seines Epos (Willehalm — Gyburg), stellen dem deutschen Dichter, sagen wir dem besten staufischen Rittertum, die gültige Lösung aller

einschlägigen Probleme dar, die Erfüllung und verbindlichste Form seines Minneideals. In Gyburg schuf Wolfram überhaupt den Typ der edelsten höfischen deutschen Frau. Mit ihrer Berufung zur übernatürlichen Kindschaft Gottes aus der bloß natürlichen Kindschaft zu ihrem heidnischen Vater Terramer fällt zusammen ihre Berufung zur Hohen Minneehe mit Willehalm aus der bloß natürlichen Liebesehe mit Tybald. *Liebes friundes minne* und *minne von der hoehsten hant* führte sie zum Willehalm. Denn ein Widerspruch zwischen Natürlichem und Übernatürlichem besteht für den staufischen Menschen nicht, zwischen Diesseitigkeit und Gottesgläubigkeit: *ich diente im und der hoehsten hant* (220). Das ganze Epos ist schließlich nichts anderes als Angriff und Verteidigung dieser ihrer Tat. Sie hat den Christen die letzte und höchste Weisheit „übt Barmherzigkeit gegenüber den Heiden" zu verkünden, sie, die doch bestimmt schien, beiden Welten Tod und Verderben zu bringen. Ihr Gemahl ist mehr der Träger der Handlung, sie selbst wird gewissermaßen geistiger Held des Epos. Er erscheint dienend und kämpfend, sie erzieherisch und geistig gebend. Ihre Liebe, die auch auf einem Ehebruch beruht, tötet sie nicht, wie die Isoldes, sondern fördert Tugend, mündet in neuer Ehe. Sie ist *süeze amie* und *vil getriuwez wîp* zugleich, er *bester friunt* und *herre*. *Swar Gyburc vert dar ker ouch ich* (224). Ihre Liebe ist seine Kraftquelle, sie pflegt, sie heilt ihn, Helferin und Kameradin. Sie kann ihn vor den hübschen Französinnen warnen, er läßt sie entscheiden im Augenblick höchster Not (107). Sie tut es schnell, entschieden, mit richtiger Einschätzung. Die Verteidigung der Burg in der Abwesenheit des Gatten leitend, ihren Leuten Mut zuredend, den Feind überlistend, die Schlüssel zu den Toren immer bei sich tragend, aktiv, zielbewußt, weise, greift sie in der größten Not gar selbst zu den Waffen, germanisch, gleich jenen Frauen des Altertums, wenn die Wagenburg schon bedroht ist. Aber durch Waffen und Harnischfarbe wird ihrem Frauentum nicht im geringsten Abbruch getan. Sie ist keine Amazone wie etwa gewisse Figuren Veldekes (230), das Pferd ist des Ritters, ihre Waffen sind Armbrust, Würfe, Listen, sie ist keine ausgebildete Kriegerin, sondern eine Frau in der Notwehr, sofort wieder liebendes Weib in Eheszenen, wie sie unvergeßlicher niemals wieder geschildert worden sind. Erscheint sie *mit ufgeworfenem swerte* (227), so ist sie von der Not sagamäßig über sich selbst gehoben, nicht zum Gebete griff sie in dieser Lage, sondern zur Waffe des Mannes, eine Sekunde lang mythisch-germanisch, aber im nächsten Augenblick ohnmächtig vor Überwältigung und Freude (228). Vor den Gästen lächelt sie als Wirtin trotz aller Schmerzen (268), den jungen Mädchen erteilt sie höfische Lehren, dem jungen Vivianz ist sie die erziehende Minneherrin (62; 102), zu Beginn des 9. Buches wird sie wie eine Heilige angerufen. In der Tat, war der altisländische Gisli der bekannten Saga „gut verheiratet und noch viel besser, als er selber wußte", so ist es dieser Wolframsche Willehalm, weiß der Teufel, auch!

Das sind alles deutsche Reformen und Erfüllungen des höfischen Frauendienstes in staufischer Zeit. Und wenn besonders das Tagelied bisher unzweideutig mit der Situation der süßen wiewohl gefährlichen Wunscherfüllung eines Hohen Minnedienstes wenigstens dichterisch gespielt hatte, schildernd die nächtlichen Zusammenkünfte des Ritters mit der fremden verheirateten Burgherrin und den gefahrvollen Aufbruch des Liebenden unter dem Schutze des Wächters früh im Morgengrauen, wenn das Tagelied also geradezu Insiegel und Krönung des ganzen höfischen Frauendienstes war, vielfach in seinen Phasen auch in den Miniaturen festgehalten, so hat Wolfram, der es doch begründete, alsbald auch hier versucht, das Motiv dem deutschen Gefühle näher zu bringen. Er hat in einigen seiner Tagelieder versucht, ähnlich wie Gottfried, dem zweifelhaften Verhältnis ein heroisches Ethos zu geben: im Augenblicke höchster Gefahr glüht die Liebe neu auf, vergessen die Liebenden alles rings um sich herum in ihrer Liebe

und erfüllen sie ganz. Und schließlich hat gerade er, der doch so glutvoll-sinnlich-mythisch dies Verhältnis feiert, die völlige Absage und deutlich auch hier die alte heimische Linie der Eheliebe wieder gefunden, indem er folgendes Lied an die Adresse des Wächters dichtete:

Heimlicher Liebe Klage
sangst oft du früh am Tage
das Bittre nach dem Süßen.
Wer Liebe und fraulich Grüßen
nur so empfing,
daß sie sich mußten scheiden,
und was du rietst den Beiden,
als auf dann ging
der Morgenstern: —
o Wächter schweig und niemals davon wieder sing!

Wer aber pflegt und je so pflag,
daß er bei seinem Liebe lag
nicht heimlich, nicht verborgen,
der braucht nicht früh am Morgen
hinweg zu streben.
Der kann da ruhig verweilen.
Man muß nicht mit ihm eilen
auf Tod und Leben: —
Die angetraute süße Frau kann solche Minne geben.

Da ist der ganze Frauendienst souverän verlassen, die Stufe, die Tacitus und die Saga kennt, wiedererreicht. Aber nicht das Gefahrvoll-Ritterliche ist zu Gunsten des Behaglich-Bürgerlichen verlassen, nicht das im Alter Beruhigte ist an die Stelle des unruhigen Jungen getreten, sondern die an sich fremde Zerstörung der heiligen Sitte ist in Frieden und Erhaltung, welche die heilige alte Sitte gewährt, gewandelt. Aber so wie Morungens Tageliedwechsel, den wir schon kennen, in der Empfindung der schönen Nacktheit Walther vorangegangen war, so ist er auch Wolfram vorangegangen in der Sehnsucht nach dem legitimen Verhältnis. ,,Möchte der Tag kommen, wo der Anbruch des Morgens ihn nicht verscheuchte", d. h. wo er mein Gemahl wäre, lasen wir da. Aber noch lagen da die Liebenden ,,den Merkern verborgen", noch war ihre Liebe heimlich. Die Geliebte war zärtlich und glücklich in ihrer Liebe, aber sie war unglücklich zugleich über die unvermeidliche Trennung, die aus der Heimlichkeit, aus der Nichtlegitimität sich ergab. So früh schon war das Minneverhältnis im Deutschen eigentlich überwunden, schüchtern und gefühlsmäßig bei Morungen, entschlossen und ausdrücklich bei Wolfram, überwunden gewiß nicht aus spießbürgerlicher Prüderie, sondern in der zartesten und beseeltesten Empfindung für das Natürlich-Heilige, die sich nur erdenken läßt. Es ist unsäglich schön, dies feststellen zu können!

In gewissem Grade hat auch eine gegenseitige Beeinflussung beider Sphären, der Hohen Minne und der Ehe, stattgefunden. Man konnte der Ehe einen besonders wertvollen Schein verleihen, indem man ihr die Züge eines Minneverhältnisses lieh. Reinmar versuchte das in der ,,Wittwenklage" seiner Wiener Herzogin über den Verlust ihres Gatten. Die merkwürdige Ehe von Orilus und Jeschute im ,,Parzival" ist zugleich als Minneverhältnis stilisiert und wird nur so verständlich. Und immerhin hat die Eheführung den Vorteil davon gehabt, hat sie sich kultiviert, indem sie die Züge des Hohen Frauendienstes annahm. Davon gibt Hartmann im Iwein, ganz aus dem Eigenen heraus, ein Beispiel, indem er die Eheführung jenes Krautjunkers zeichnet, die alles andere als höfisch und noch die reine Naturerscheinung der Ehe war (2807ff.). Ritterdienst und Freigebigkeit hatte dieser verheiratete Krautjunker abgelegt, desgleichen die höfische Freude, die ritterliche Kleidung, die edle Körperhaltung und Körperpflege, weil er für Weib und Kind, Haus und Wirtschaft, Kuh und Korn leben und arbeiten zu müssen glaubt. Aber das war falsch, gerade um der Gattin willen, gerade um auch die Ehe zu veredeln und ihre Erscheinung zu heben, hätte ein solcher unhöfischer Ehekrüppel auf Rittertum weiter bedacht sein müssen, meint Hartmann. Die getrennten Schichten sollen eben nach Hartmann und Wolfram zusammenfallen in einer veredelten Eheliebe. Auch der Ehemann kann noch Ritter sein, Ritter für seine eigene Frau, das wird in dieser unglaublich realistischen Einlage Hartmanns, dem wirklichen Leben so nahe wie nur möglich, gesagt, — wie es seine großen Romane und diejenigen Wolframs sonst eben romanhaft bezeugen. Ja vielleicht selbst noch Dienst für eine fremde Frau kann der Ritter dabei auf sich nehmen, — aber dann freilich nicht mehr um deren Minne. *Dienst und doch niht durch ir minne*, so legt es sich Parzival (246, 19) rührend und gewissenhaft für die Gralstochter Repanse de schoye zurecht.



107. Ringübergabe. Skulptur vom Anfang des 14. Jahrhunderts am Tympanon des Treppenturms der Kapellenkirche zu Rottweil.

Einen Zug der Angleichung beider Sphären mag man auch darin erkennen, daß sich im „Moriz von Craun" die Gräfin ihrem Ritter mit Ring und Formel geradezu anverlobte. Die Verlöbnisformel *Ich bin din, du bist min* wandte schon die Tegernseer Liebesbriefstellerin ihrem geliebten Kleriker gegenüber an. Die Rolle des Verlobungs- und Eherings haben wir schon bei Sigune kennen gelernt. Das Tympanon des Treppenturms der Kapellenkirche zu Rottweil hat etwas später, in schon gotischer Zeit, gar lieblich die Ringübergabe eines jungen ritterlichen Ehepaares plastisch im Relief festgehalten. So begegnet der Ring schon im „Ruodlieb" und der Bräutigam spricht dabei die symbolische Bedeutung aus: „Wie der Ring den Finger fest umschließt, so gelobe ich dir, dich in fester Treue zu umschließen." Man mag auch an die Vermählung Ortwins mit Ortrun in der Kudrun sich dabei erinnern: *ein guldin vingerlin gap er der küneginne in ir vil wizen hende* (1648). Aber die Übertragung von Ring und Kontrakt ins Minneverhältnis, freilich den Kontrakt für eine Sommerliebe, zeigen wieder folgende Neidhardsche Verse: *er gap mir in mine hant ein guldin vingerlin, daz was der triuwen sin ein pfant, daz ist ez ouch der min: des wil ich diesen sumer lanc sin slafgeselle sin.* Die Segnung durch den Geistlichen zwischen Ehebeschluß und Beilager, wie das die höfischen Epen kennen, oder die Messe am anderen Morgen, nach dem Ehevollzug, wie sie die nationalheroischen Epen bei der Hochzeitsfeier erwähnen, hat die Ehe natürlich dem Hohen Minneverhältnis voraus. Es ist klar, daß sich die Kirche hiervon fernhalten mußte, daß sie bis in dieses Bereich nicht folgen konnte und daß sie nur danach trachten mußte, der alten zivilrechtlichen Eheschließung ihren Segen vorher oder nachher hinzuzufügen. Immerhin ging die *amie* sogar in Recht und Gesetz ein (Sachsenspiegel 3, 46; Schwabenspiegel 256, 8), auch sie durfte nicht gewaltsam genötigt werden, ihrem Freunde zu willen zu sein; freiwillig räumt sie dem Freund die letzten Rechte ein (Troj. 12966).

Natürlich verbot auch die Geheimhaltung des Hohen Minneverhältnisses so lieblich-freimütige Szenen, wie sie uns anläßlich der Eheschließung öfter beschrieben werden. Die Gespielinnen, die das junge Paar Lohengrin und Elsa in der Brautkammer andern Morgens aufsuchen und noch schlafend finden, *do sie im an den armen lac; sie sprachen: „wol uf ez schinet hohe der tac!", die vürstin uz dem slafe erschricte harte; sie sprachen: wa ist daz hemdel komen, daz liez wir iu nehten, wer hat iuz genomen?* Oder im Apollonius 5958: *sie lagen schone unz an den tac mit armen umbevangen. do kom zuo ir gegangen ir muoter Antonia. mit süezer armonia sungen vor ir zwei meidelin; süezer kunde niht gesin harpfen oder gigen. sie enwolden niht geswigen unz daz der herre entwachte. lieplich do lachte ein friunt den andern an: sie liebez wip, er lieber man.* So klassisch-natürliche Heiterkeit, man möchte wiederum sagen: so griechischen Augenblick, entsprungen

aus der unbefangenen Sicherheit des guten Gewissens der Legitimität vor Gott und den Menschen, ferner alles, was sich daran schließt an Glückwünschen der Verwandten und Freunde, an Übergabe der Kleider, der Morgengabe des jungen Gemahls an die junge Frau, an Imbiß des *briutelhuons* (Lohengrin 2398), an neuen Festlichkeiten und womöglich an Schwertleite und Turnier: — das alles hat die Ehe begreiflicherweise vor dem Hohen Minneverhältnis des Frauendienstes voraus, wie sie auch schon die feierliche öffentliche Einholung der Braut voraus hat, deren berühmtestes und großartigstes Beispiel wohl der Empfang Isabellens, der englischen Braut Kaiser Friedrichs II., in Köln gewesen ist (1235). Man halte sich demgegenüber das spätabendliche heimliche Einschmuggeln des Liebenden in die Burg durch den bestochenen Wächter und den gefahrvollen tränenreichen Abschied der Liebenden früh bei Nacht und Nebel, wie es uns das Tagelied so oft beschreibt, um zu verstehen, daß das deutsche Gemüt sich auf die Dauer damit nicht befreunden konnte. Wolfram versuchte, der Beleidigung des ritterlichen Stolzes zunächst durch den heroischen Aufschwung zu begegnen, den wir erwähnten, aber er selbst prägte dann jene Zeile, die alle die lieblich-frei mütigen Szenen des ersten Ehestandsmorgens in sich schließt: *ein offen süeze wirtes wîp kan solche minne geben. Elich hirat ist daz aller beste leben, daz got der werlde hat gegeben*, so hieß es schon in Hartmanns Gregor (2222). Und auch für dieses Zwielichtkapitel größten Tugendgewinns aus bedenklicher fremder Verletzung heimischer heiliger Sitte kann also die Wiedererreichung der Klarheit und Geschlossenheit festgestellt werden.

VIII.

DIE GÜTER UND DER SEELENADEL, DIE TUGENDEN UND GOTT.

Wir sagten schon, daß die staufische Zeit, um die Erziehung zur ritterlichen Lebensführung leichter und die Lehrbarkeit ihrer Ideale möglicher zu machen, das antik-christliche dreiteilige Tugend- und Wertstufensystem übernommen und mit altheimischen Begriffen zum Ausdruck gebracht hat. Wir können uns auch denken, daß die Dreizahl und die Abstufung als solche völlig ihrem Geist entsprach. Es handelt sich um das antike Tugendsystem, geknüpft an die Namen Plato und Aristoteles, an die Stoiker, an Cicero und Seneca, wie es von der Kirche übernommen und im *summum bonum* nun unmittelbar mit Gott selbst identifiziert worden war. In den vier Grundbestandteilen der stoischen Tugendlehre war es auf dem zweiten Wertgebiet zu den vier Kardinaltugenden der christlichen Moral ausgerichtet worden (*prudentia, fortitudo, temperantia, justitia*). Mit der scharfen Trennung des *utile* vom *honestum* hatte es vermutlich aus der Wendung zum realen Leben geschöpft, dem das Gut immer wichtiger schien als die Ehre. Es war verfeinert worden durch die Unterscheidung Augustins zwischen Gebrauchen und Genießen bei den Gütern des Glücks und des Leibes. Es war unlängst neu auferstanden in der *Moralis Philosophia* des Wilhelm von Conches, in diesem oder jenem Punkte nun wieder irdischer ausgerichtet, ritterlich-höfischer gefärbt als bei Augustin, und es schwebte nun als Ganzes auch dem staufischen Menschen in seiner grundsätzlichen Vereinbarkeit als hohes Ziel unverrückbar vor. Werner von Elmendorf hatte die *Moralis Philosophia* zwischen 1170 und 1180 ins Deutsche übersetzt, Thomasin hat dann um 1215 im „Welschen Gast" diese Tugendlehre eingehend behandelt (5709ff.), aber ohne das eigentlich ritterlich-höfische Element, also gegen den Ruhm und gegen die Minne zum Beispiel, auch ohne persönliche Einstellung zu den irdischen Gütern. Inzwischen hatte Walther in seinem berühmten ersten Reichstonspruch diesem aus drei Wertgebieten bestehenden System des *utile*, des *honestum* und des *summum bonum* mit den Wörtern *varndez guot, werltlich ere* und *gotes hulde* seine innerlich und äußerlich deutsche Übersetzung gegeben; *frum und gotes hulde und werltlich ere sagt* er 83, 33 wörtlicher, *frum und ere* auch 23, 20, wie auch Werner von Elmendorf *ere und frome* (85) gesagt hatte. *Guot und ere* besitzt Hartmanns Armer Heinrich, aber das *summum bonum* muß er sich erst erwerben; *guot und ere sol ein man bejagen*, sagt Freidank 93, 22, *und doch got in sime herzen tragen*. Zum *honestum* führt Gurnemanz den jungen Parzival, zum *summum bonum* erst Trevrizent. Nach Walther und zum Teil abhängig von ihm formulieren dies Wertsystem Lichtenstein 587, 31, Pleier im Garel 10611, Berthold von Regensburg 1, 107, 19; namentlich zitiert wird Walthers Reichstonstelle im Jüngeren Titurel 578. Nicht immer wird das *utile* ausdrücklich genannt, oft nur die zwei obersten Wertgebiete allein, etwa in der Formel der Liebe oder Huld von seiten Gottes und der Welt (Hartmanns Büchlein 1345, Freidank 31, 18, beide: *der ist ein saelic man*, der sie besitzt, Parz. 827, 19, Winsbecke 51, 8, Wigalois 26; *got und ere* Eilhart 3113; *sele und ere* Herger 29, 34). Natürlich weiß man und drückt es auch aus, wie schwer die Vereinigung der drei Wertgebiete in e i n e s Menschen Brust ist; eben das ist ja das große Problem, wie man deutlich empfindet; dennoch bleibt sie das gesegnete Ziel. Natürlich auch haben diese Ritter nicht pedantisch

bewußt nach einem starren Systeme gelebt, aber es liegt ihrer Lebensführung unbewußt zugrunde und ihren grübelnden Erziehern ist es auch ganz bewußt geworden.

Das unterste Wertgebiet, das utile, bilden also die *bona fortunae et corporis:* Adel, schöne große behende kräftige leibliche Beschaffenheit, Gesundheit, ferner Ruhm, Reichtum und Macht. Wie weit sind diese irdischen Werte vereinbar mit höheren Werten, unter welchen Bedingungen sind sie es? Auch das staufische Zeitalter mußte zu diesen ewigen Kulturproblemen Stellung nehmen. Armut oder Reichtum? Geburts- oder Seelenadel? Armut und Reichtum kann Hartmann im Erec als *frouwen* personifizieren, später konnte dann Franciscus die Armut Herrin nennen, beide natürlich in sehr verschiedenem Ton, aber die Aktualität des Problems haben sie beide mit solcher Verlebendigung verraten.

Das Germanische hatte das Problem einst in seiner naiv-sicheren Weise gelöst. Armut war damals das Gegenteil eines Ideals, war Übelstand und Not, wenn nicht Schande. Ihre Aufhebung im Rahmen der Ehre war Ziel des Lebens. Tüchtige Geschlechter sind natürlich reich, großes Gut und reiche Gefolgschaft geben sicheres Auftreten. Zum Begriff menschlichen Erfolges, der Sorge für die Sippe, der Auslese gehörte ein errungener, vermehrter, mindestens gewahrter Wohlstand, der Recht, Sicherheit, Macht verlieh, auch die Herrentugend der *milte* ermöglichte. Das entsprach dem natürlich-gesunden, bäuerlich-adligen Empfinden der älteren Zeit. Armut verriet noch keine besondere Nähe zur Gottheit, eher eine gewisse Minderwertigkeit, Verdächtigkeit, Untüchtigkeit. Reich, schön, stark, tüchtig, das wohnte eng beieinander. Geiz und Habsucht waren freilich keine Tugenden, Geschäftemachen mit dem Besitz war ungewöhnlich, war nicht große Herrenart, Gastfreundschaft und Freigebigkeit gaben dem Besitz ein Ethos, Besitz verpflichtete zu hoher Gesinnung. Die Quellen sagen, es sei Zweck des Besitzes, daß sich die Männer durch ihn Ansehen verschaffen. Höchster Wert an sich war der Reichtum natürlich nicht; unvergänglicher Nachruhm, auch guter Verstand zum Beispiel, stand höher; reiche Leute ohne Ehre galten natürlich für wertlos. — Zweifellos lebte von dieser Haltung noch vieles fort, beziehentlich kam es neu zum Durchbruch nach dem Erlöschen der Clunyzeit. Aber in vielen Gemütern und im Begriff des Rittertums selbst brachen, stark im Zusammenhang mit den fremden Bildungsgütern, Differenzierungen auf, zum Teil wohl auch ohne diese als Ergebnisse gereifterer Kultur.

Denn einen positiven Wert der Armut lehrte das Christentum. Mit der Weltabwendung von Cluny trat der weise Satz des Augustin *utendum est hoc mundo, non fruendum* zurück. Armut wurde das Ideal, Streben nach Besitz war *superbia*, Reichtum führte zur Hölle. Noch im Rolandslied ist „reich" gleich „schlecht", „arm" gleich „gut", schönes Gestein ist „unrein" (4201) usw. Noch der Domherr Thomasin entscheidet sich für die Armut, Reichtum verursacht ihm Furcht und Gier, ist mit Untugenden verbunden wie Macht, Ruhm und Adel. Das ist unhöfische Haltung mitten in höfischer Zeit, da hatte — schon oder noch — ganz kurz vor clunyscher Zeit der „Ruodlieb" ein staufischeres Gesicht gehabt: Besitz wurde bejaht und erstrebt, aber zur Freigebigkeit gesellte sich schon leise die neue Wohltätigkeit gegen die Armen als solche (VII, 3), Gott ist schon der Geber aller Güter, sein Geschenk und seine Gnade sind sie, auch wenn sie Menschen vermitteln. Die Stauferzeit gewinnt diese alte, aber schon erweiterte Haltung des „Ruodlieb" wieder, baut sie aus, ordnet sie, begründet sie, verklärt sie.

In der höfischen Wirklichkeit kommt natürlich die Armut gelegentlich vor. Sie ist dann eine Art von Beweis der irdischen Unvollkommenheit, der Wirklichkeit und Unbegreiflichkeit des Lebens. So begreift Walther nicht, wie man ihn *bi richer kunst alsus armen* lassen könne (28, 2). Sein Leben ist ein Ringen um Eigentum, ein Danken, wenn ihm irdisches Gut zuteil wird; Wille nach Besitz erfüllt ihn und Freude, wenn dieser Wille erfüllt ist. Gerade die Dichter, arme Ministeriale zumeist, kennen in Wirklichkeit die Armut sehr genau; bei ihm zu Hause, sagt Wolfram (Parz. 184f.), hätten die Mäuse nichts zu stehlen. Man trägt die Armut und hilft sich darüber hinweg, indem man die großen Herren an die alte Tugend der *milte* erinnert als an die einzige Brücke von der Armut zur Idealwelt. *Armer ritter, arm man* ist ein nicht ungeläufiger Ausdruck für den ritterlichen Dienstmann ohne eigenen Besitz (Parz. 100, 29; 70, 8; Willeh. 428); *arm man* nennt sich Walther vor Kaiser Friedrich. Indessen gibt seine angriffslustige Energie in diesem Punkte nicht nach, bis zu seiner reichen Kunst sich schließlich

der Besitz gesellt hat. Seinen Spruch über das endlich erlangte Lehen durchatmet geradezu altgermanische Genugtuung, die an Havamal 36 erinnert: „Gut ist ein Hof, ist er groß auch nicht usw."



108. Die hl. Elisabeth speist Bettler. Glasfenster der Elisabethkirche zu Marburg.

In der höfischen Idealwelt ist für die Armut freilich kein Raum; immerhin kann unfreiwillige Armut die dichterischen Figuren, wenn sie unter ihnen begegnet, nicht trennen von der höfischen Welt, in die sie gehören, wenn sie nur sonst auszeichnende höfische Werte besitzen. Wohl gibt man den hohen Wert der Armut, besonders der freiwilligen, für das Jenseits zu. Wohl weiß man, Besitz ist im Grunde vergängliches Gut; man wußte das auch in Germanien schon: Nachruhm dereinst, das ewige Heil jetzt sind schließlich wertvoller als jeder Besitz, denn das *summum bonum* steht eben durchaus hoch über dem *utile.* Aber wer freiwillig (*wisseclich*) Armut auf sich nimmt, trennt sich eben von der höfischen Sphäre. Auch in der Wirklichkeit. Das Verständnis für die Haltung der thüringischen Elisabeth und für die franziskanische Lehre von der freiwilligen Armut, für Elisabeths ungeheure verschwenderische kirchliche *milte* lediglich an die Armen und Kranken war im Rittertum nicht sehr groß; Kriemhild, die sich mit dem Horte Recken wirbt, war freilich begreiflicher. Natürlich begegnen Figuren von Elisabeths Richtung auch in der Dichtung, wenn sie mehr legendenhaften Charakter trägt. Aber Gregors „Mutter, Tante, Frau" bei Hartmann vermeidet diesen äußersten Weg trotz aller Wohltätigkeit und aller Buße. Eher gleicht in Ottes „Eraclius" die Witwe Cassinia, besorgt um das Seelenheil ihres toten Gatten, der Elisabeth (530ff.). Sigune, die Büßerin, ist diesen Weg freiwilliger Armut gegangen (Parz. 116), sie schied damit aus der höfischen Welt. Wenn das auch Rudolfs Barlaam tut, dem der Dichter wegen der freiwilligen Armut ein großes Loblied singt, so verließ auch er eben damit den ritterlich-höfischen Weg zu Gott und beschritt den dunkleren, direkteren, religiösen.

Im Rahmen der höfischen Idealwelt bedeutet Armut jedenfalls einen schweren Mangel. Das *guot* gehört zum rechten Rittertum; sonst taugt es nichts. Armut höhnt den Degen, sie nimmt dem Mann Witz, Sinn und Freude, wie schon Herger und Spervogel wissen. Die „Scham der Armut" spielt ihre Rolle am Schluß des Erec- und Iweinromans, die Edlen schämen sich ihrer Armut, und der Edle, der sie gewahr wird, schämt sich ihrer mit (Iwein 6307, Erec 8334ff.). *Ritterschaft und ere diu muoz kosten sere, daz ist ein site unmazen alt,* steht als Gemeinplatz im Moriz von Craun (75). Armem Ritter fehlt es auch bei aller *saelde* an Würde, Ritters Name und

Ritters Amt werden an ihm noch zu Schanden, heißt es im Engelhard (265, 288), und so wird sich der junge Held das *guot* eben am Königshofe verdienen. Reiten, *turnieren und geben* verlangen eben Geld (Moriz v. Cr. 275). Auch für den sehr tugendhaften Ritter ist es eine Schande, kümmerlich leben zu müssen, ohne eigene Schuld arm zu sein, selbst wenn man Gottes Vermögen kennt, den Reichen arm und den Armen reich machen zu können (Erec 540). Von armen Rittern, von Leuten, die Mut zwar, aber kein Gut haben, erwartet sich Wirnt kein tugendhaftes Leben. Und da Armut eine Schande für einen Ritter ist, so kann im Gregor der Abt es wagen, den Knaben mit dem Argument, daß Ritterschaft ohne die Kraft des Gutes nichts tauge, vom Rittertum zurückhalten zu wollen, freilich vergebens (1666). Umgekehrt ist der junge klügere Tristan bereit, die Ritterwürde anzunehmen, wenn er reich genug dazu wäre, denn *richlichez guot* gehört zum *ritterlichen namen* (4405ff.). Glücklicherweise können ihn Marke und Rual über diesen Punkt völlig beruhigen. Armut ist unwürdig, *von lip und guot komt edeler muot und eren vil* (5696).

Reichtum ist eben ein gutes Mittel zu höheren Werten. In diesem Sinne ist er nun Gottes Gabe für den Tüchtigen, nicht mehr dessen eigenes Verdienst wie im Germanischen. So begegnet *rich* in bezeichnenden Formeln wie *rich und edel* (Erec 2732 u. ö.), *riche und hohe gemuot* (Tristan 11141, vgl. auch 4567, Wigalois 3280), *hobisch unde riche* (Eilhart 331, Herbort von Fritslar 8010), *hubisch, erhaft, wolgeborn, riche* (Alex. 3808, vgl. 6885ff.), wo *riche* wohl zum ersten Male so prägnant in solcher Umgebung erscheint; *rike, manlike, ho gemuot* heißt es in der Eneid 12310 und darüber stünde nur noch das edle Geschlecht (4576). Im Grunde gehören Schönheit, Jugend, edle Geburt, Reichtum und Tugend idealiter zusammen (Iwein 1925). Hoher Mut, *saelecheit, vröude* sind Grundlage wie Folge des Gutes (Lanz. 649, 9099, Wigal. 379, 5694). Gerechter Lohn vollbrachter Taten sind sowohl die Ehren wie das Gut (Wigal. 2867). *Fröuwe dich libes unde guotes* ruft Walther dem jungen Ritter zu, den Kaloikagathoi seiner Epoche (91, 19), denn Leib und Gut sind dem Ritter die Grundlagen des edlen Mutes und der weltlichen Ehren (Tristan s. o.). All diese Güter sind notwendig zur Freude, aber natürlich müssen sie so gebraucht werden, daß sie die beiden höheren Wertgebiete nicht schädigen; die eben genannten Formeln lehrten uns ja schon die enge Verknüpfung mit den Tugenden des *honestum*. Ausdrücklich lehrt es der Winsbecke seinen Sohn: *sun du solt haben und minnen guot, also daz ez dir niht lige obe, benimtz dir tugende und vrien muot, so stet din herze in krankem lobe;* der sei ohne Vernunft, dem das *guot* lieber sei als *got und werltlich ere*. Denn das *guot* ist Gottes Gabe, Lehen von Gott (Alex. 7220; Wigal. 5371; die Spruchdichter Bruder Wernher, Marner, Meißner, Frauenlob u. a. m.). Man würde die alte kirchliche Lehre nicht mehr zugegeben haben, daß Reichtum das Ansehen schmälere vor Gott, daß Liebe zum Reichtum die Ursünde sei und ein Hinderungsgrund für den Himmel, Armut der einzige Weg zu Gott. Das alte Lebensgefühl ist in der neuen Lebensform wieder da. Die Vorteile und den Nutzen, den das *guot* gewährt, hat am Schluß der Epoche der ,,Seifried Helbling" noch einmal zusammengefaßt:

mit guote ist im wol, ob er wil,
mit guote tuot er eren vil,
mit guote frist er sinen lip,
mit guote gewint er schoeniu wip,
mit guote lebt er saeliclich,
mit guote dient er gotes rich.
sit manz allez da mit tuot,
da von ist ez geheizen guot (I, 35).

Der Besitz selbst hat also seinen Wert, der ihm nicht genommen, dessen man sich philosophisch bewußt wird. Natürlich ist nicht der unedle Reiche, *der arge riche*, das Ziel. Der Arme Heinrich ist am Anfang der Legende ein unedler Reicher mindestens darin, daß ihm die

Beziehung zu Gott fehlt. Der *arge riche* ist vor allem ohne *milte* (Thomasin 1448); Iders im Erec ist ein Vertreter des Rittertums, welches Reichtum zu Hochmut und Verachtung der Armen geführt hat. Ein noch üblerer arger Reicher ist der Graf Mareis im Partonopier 17714, vgl. Walther 22, 18. Absoluten Wert hat der Besitz nicht, wenn er nicht ethisch eingeordnet, mit Ehre allseitig verknüpft wird. Aber es ist auch nicht der edle Arme das Ziel, sondern der Edle und Reiche. Von einem bloßen Materialismus ist man also weit entfernt, Walthers Freude über das endlich erlangte Lehen ist auch insofern nicht ungermanisch, als es einem durchaus ethischen Grundgefühle entspringt.

Das schwere Problem wird zu einem großen Teile gelöst mit der Tugend der *maze*. Mangel an *guot* gleicht man durch Mehrung des *honestum* aus. Damit ist der Weg zur Harmonie von Gott und Welt auch bei diesem Probleme frei. *Maze* reguliert das Verhalten und gibt das gültige höhere Gesetz. Klassische Formulierungen finden sich bei Walther und Wolfram. Junger Mann, sagt Walther, laß dir nicht zu weh sein nach dem Gute, laß es dir auch nicht zu gleichgültig sein (22, 32); von Armut wird man nicht froh, wenn das Herz am Gut hängt; hängt man es zu sehr daran, verliert man Seele und Ehre. Man soll richtig abwägen, klug und wie es die *maze* befiehlt; zu reich und zu arm: das löscht die rechte Gesinnung bei vielen Leuten aus (81, 26); die alte *pugna utilitatis et honestatis* wird mit der richtigen Rangordnung der Werte und mit der *maze* entschieden (31, 13; 81, 23). Gurnemanz gibt als dritten seiner Ratschläge dem Jüngling Parzival diesen: Mit Verstand soll man arm oder reich sein; wenn der Herr seine Habe verschwendet, handelt er nicht herrenmäßig; ist er ein manischer Schätzesammler, so ist das ebenfalls ehrlos: *gebt rechter maze ir orden*. Zu dieser *maze* gehört also eine gewisse Dezenz; man läßt seine Vermögenslage nicht aufdringlich merkbar werden. Man protzt nicht; aber dauernd über Armut und Sorgen zu jammern, wie es Hartmanns Krautjunker vor seinem Gaste im Iwein tut ist auch unerträglich, und der Gast entflieht. *Ein wiser man sol schone tragen sin armuot niht ze verre klagen* (Freidank 41, 4). Seine Armut soll der Ritter verdecken mit den Tugenden, sagt schon der frühe Phaset. So können denn die Hinweise des Abts auf die Schwierigkeiten eines armen Ritters keinerlei Eindruck machen auf seinen jungen Zögling Gregor. Armut hält nicht zurück vom Ritterdienst, sie bewahrt nur vor dem Verliegen, das ist seine Antwort. Der junge Gahmuret ist gänzlich unbekümmert um seinen fehlenden Reichtum. Trotz ihrer persönlichen Armut sind die großen Dichter vollwertige Mitglieder des Ritterstandes, können adelsstolz auftreten, unerschütterlich bleiben im Selbstbewußtsein. Heinrich der Schetis und seine Gesellen in Wolframs Willehalm sind arme Schlucker, aber außerordentlich wackere Ritter. Indem Reichtum zum Sichverliegen verleitet, kann er sogar seine ritterliche Unehre haben (Gregor 1681ff.). Das Verliegen Erecs, der Verlust der Demut des Armen Heinrich usw. beruhen zum Teil auf den Gefahren des Reichtums. Höfische Haltung macht keinen Unterschied zwischen Arm und Reich, wenn nur die sonstigen Bedingungen des Ritterstandes erfüllt sind; man ist ohne Unterschied *milte* gegen arm und reich (Eneid 12693; Graf Rudolf D b 9/11; B 12/13). Ja, man soll den Armen und Verlassenen gegenüber gütig sein, wo den Reichen und Mächtigen gegenüber hochgemute stolze Haltung am Platze ist (Gregor 81, Tristan 5031). Man kommt also zu einer sittlichen Überwindung des Unterschiedes, indem man den Reichtum nicht mehr als Teufelsstrick und die Armut nicht mehr als Schande empfindet; indem man den Menschen nach höheren Werten schätzt, können der edle Arme und der edle Reiche als gleichwertig um 1200 erscheinen.

Der „edle Arme“ ist der erlösende Terminus, den offenbar Hartmann im Erec 432 zuerst geprägt hat. Der edle Arme ist ein solcher von hoher Geburt, das Fehlen des Gutes erregt seine Scham, so muß er die Werbung des Ritters um seine mittellose Tochter zunächst als Schimpf empfinden. In all dem verrät sich ganz die höfische Ebene. Es handelt sich um Enitens alten Vater, den durch Krieg verarmten Grafen Coralus zu Eingang des „Erec“. Hier war unfreiwillige Armut, von Züchten überdeckt, in der rechten edlen Art getragen; hier redet nicht der Wirt von der Armut, sondern nur sein Haus, still aber deutlich vernehmbar; der Wirt nimmt den Gast so edel auf wie nur möglich, in dieser Beziehung das Gegenteil des Krautjunkers aus dem „Iwein“. Der Mangel verletzt hier den inneren Wert der Persönlichkeit nicht. Die Gestalt des edlen Armen ist auf diese Weise neben der des edlen Reichen entstanden, maßgebender sind die hohen Tugenden als der Mangel. Nun verschwindet der Terminus vom edlen

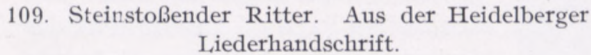
Armen nicht sogleich wieder (Freidank 40, 16; Jüng. Titurel 1113, 4). Walther selbst ist Jahrzehnte hindurch solch ein edler Armer gewesen; *armen man mit guoten sinnen sol man für den richen minnen, ob er eren niht engert*, sagt er aus tiefer Erfahrung 20, 22. Gregor zieht in einer besonderen Form als edler Armer davon. Man kann auch ohne Gut der Welt angenehm sein, sagt Wirnt (5759). Wunderbar haben Konrads Sprüche (32, 196) den edlen Armen gezeichnet: ein Ritter, der keine Gold- und Seidenkleider besitzt, ersetzt sie aus Kleidern von Treue und Tapferkeit; so läßt er sich bei den Edlen sehen; das sei die ritterlichste Kleidung, die es gibt, und hohe Könige wögen solche Edle mit Gold auf. — Wenn sowohl Ehre wie Gut dem höchsten Wertgebiet dienen, dann eben stehen die *bona fortunae et corporis* notwendig auf der Ebene der *maze*, dann ruht der Schwerpunkt des ganzen Problems in Gott.

Jugend war schon für Germanien das Lebensalter der vollsten Verwirklichung menschlicher Existenz, sie ist es nun ganz besonders für die Ritter der staufischen Zeit. Auch hierin gleicht die Kultur jetzt derjenigen der jungen Kaloikagathoi des attischen Altertums. Höchste Bewunderung gehört nicht dem Alter, sondern der Jugend, diese Linie bleibt vom Germanischen her. Die die herrlichsten Aufgaben erfüllen, sind gewiß keine Kinder, oft genug aber Jünglinge, oder sie sind Männer in der Blüte der Jahre, das gilt für die germanische wie die staufische Dichtung. Es gibt so jetzt wie einst keinen alten Menschen, der im Mittelpunkt einer Dichtung stände, wohl aber fertige Menschen. Ritterliche Standeskultur ist die des fertigen Menschen, wir sahen schon, daß unreife Kinder der Minnedienst ausschließt. Es sind Bekenntnisse zum jungen Leben, was Wolfram gerade beim Tode des jungen Vivianz äußert (13), die Verse, in denen er die junge Alyze zum ersten Male auftreten läßt (155). An die Jugend in erster Linie wendet sich Walthers Dichtung. Der junge Siegfried steht im Staufischen noch mehr im Mittelpunkt der Dichtung als einst im Germanischen, eben mit seiner Jugend. Der junge Giselher, der junge Vivianz, der junge Rennewart, der junge Parzival usw. ergänzen ihn. Um des strahlenden Glanzes ihrer jungen Vollkommenheit willen fällt ihnen die bedingungslose Sympathie der staufischen Zeit zu; und knüpft sich Tragik an sie, so erhöht sich natürlich der Glanz. Greise treten wohl auf, Gurnemanz, Trevrizent, Titurel, Coralus u. a. m. Achtung können sie wohl verdienen, aber nicht die Höchstachtung bedingungsloser Sympathie. Achtung wird dem alten Menschen gewiß niemals nur um seines Alters willen gezollt, sondern nur im Hinblick auf zusätzliche Werte wie bei den Genannten, auf ihre positive Wirkungsmöglichkeit. In diesem Sinne bestand auch im Germanischen schon keine negative Bewertung des Alters. Für den Mann im Rate des Königs, werden wir sehen, verlangt Walther zu Adel und Weisheit auch das Alter hinzu; die zu große Jugend will er damit ausschließen, die er beim Papste beklagt.

Natürlich ist man weit entfernt vom Worte des Apostels Paulus (1. Thim. 4, 8), daß Leibesübungen wenig nütze seien. Ritterschaft muß von der Kindheit *ir anegenge nemen*, heißt es im Tristan, und dieser Anfang setzt nach dem 7. Lebensjahre ein, wo das Kind die Obhut der Frauenkemenate (Kudr. 24) sowie das Spiel mit Ball und Steckenpferd, mit Ringen und Kreiseln verläßt. Dieser Sport betrifft nun das Kind bis zum 14. Jahr, dann den Knaben, Knappen oder „Knecht" bis zur Schwertleite. Und wenn der Sport zuerst das Fechten und Schirmen (Parieren), das Ringen, Laufen, Springen, Speerwerfen, Steinwerfen, was alles aber nie aufhört im Leben des Ritters bis ins Alter hinein, und auch schon die Jagd betrifft (Lanzelet 275ff., Erec 9281, Eilhart 138ff., Kudrun 3, Wigamur 346, Virginal 948, Iwein 66ff., Wolfdietrich B 264), so gelten die Leibesübungen vom 14. Lebensjahre an hauptsächlich der Meisterschaft im eigentlichen Waffenhandwerk und dem Turnier (Alex. 229, Parz. 173, Willeh. 187, Tit. 86, Winsb. 21). Stark im Mittelpunkt stand natürlich die Reitkunst. In allen Gangarten mit guter Haltung zu reiten, bei Bewaffnung mit bloßem Schenkeldruck und mit den Sporen das Roß zu dirigieren (*rüeren*), so anständig zu sitzen, wie es der hohe Bocksattel nur irgend verlangt und erlaubt, darauf kam es an, sagen die Quellen. Es sind die Ritter selbst, die den Anwärter diese ritterlichen Leibesübungen lehren. Und wenn ihn die Ritter lassen, nehmen ihn die Frauen in ihre Zucht, in die höfische Anstandslehre. Wirnt hat uns das reizend beschrieben (Wigalois 1254ff.).

Das so geförderte leibliche Wunschbild (s. S. 117f.) des Ritters hat uns Hartmann im Gregor sehr wirklichkeitsnahe gezeichnet (2901ff., 3379ff.). Es sieht so aus: ein sehr schöner Mann mit wohlgenährten roten Wangen, schönem zierlichem gutgenährtem Leib, gerade gebauten Schenkeln, gewölbten Füßen, langen, dichtgeschlossenen Zehen, blanken weißen





109. Steinstoßender Ritter. Aus der Heidelberger Liederhandschrift.



110. Ballspielende Ritter. Aus der Heidelberger Liederhandschrift.

Nägeln, mit goldfarbenem glattem wohlgeordnetem Haar, mit Armen und Händen tadellos glatt und weiß, mit fröhlichem Lachen und heiter glänzenden Augen; wird der Bart noch getragen, dann schön kurz geschoren. Es müsse eine Lust sein, solchen Mann anzuschauen. Sicht und Summe so rassischer und ständischer Vorzüge des Leibes ist durchaus schon germanisch und findet ihre Gegenstücke bis in den Satz von der Lust des Anschauens in der altnordischen Prosa. Als der ideale Ritter steht Gawan vor Scherules, dem gesagt wurde, er finde einen Kaufmann vor (Parz. 361): stark, mit lichtem Antlitz, hoher Brust, schöner Hautfarbe; Arme, Hände und die ganze Gestalt hätten jeder Prüfung standgehalten. Es ist klar, daß gute Gesundheit für den Ritter alles bedeutet. „Was bleibt euch Rittern dann noch, wenn ihr die Gesundheit verliert?“, fragt schon mit vielen Einzelheiten in seelsorgerischer Absicht der verspätete Kluniazenser Heinrich von Melk (544ff.). So kann denn Krankheit nur so ins höfische Weltbild eingeordnet werden, soll es nicht chaotisch werden und seine Ordnung verlieren, daß sie einen Sinn erhält, etwa Strafe für eine Schuld ist, — eine sehr empfindliche Strafe dann also —, wenn etwa die Ursache in einem Siechtum der Seele liegt, das nun am Leibe sich offenbart und gestraft wird. Krankheit ist also Sinnbild eines seelischen Delikts, ohne dessen Heilung man auch am Leibe nicht gesundet, denn Leib und Seele sind in ganz uralt-heimischer Weise eins. Krankheit kommt also von Gott — so beim Armen Heinrich; sie ist nichts äußerlich Zufälliges, sie steht mit den Sternen in geheimnisvoller Verbindung: — so bei Amfortas. Bei Krankheit ist also jedes Rittertum aus. Ein Kranker ist



111. Bild aus einer medizinischen Handschrift von 1158 in der Stadtbibliothek Regensburg.

ausgestoßen wie Dietrich im „Engelhart“, er stößt sich freiwillig aus wie der Arme Heinrich, freilich hat es sich hier beidemal um Aussatz gehandelt. Dem Armen Heinrich wie dem kranken Gralskönig Amfortas, beiden ist nun jede Freude radikal genommen; da den kranken Gralskönig seine Umgebung unmöglich verlassen kann, so erstreckt sich Leid und Trauer nun auch lähmend auf seine ganze Umgebung. Man kennt die seelischen Ursachen ihrer Krankheiten: *Hochvart* und *unkiusche minne* bei Amfortas, mangelnde Demut und Gottferne bei Heinrich. Sie haben beide keine Mittel gescheut, um gesund zu werden, denn es steht ihre eigentliche ritterlich-höfische Existenz für sie auf dem Spiel und erst nach Wandlung und Läuterung ihrer Seelen kann die Genesung erfolgen, übrigens in beiden Fällen nicht ohne den Mittler, das junge Meiersmädchen dort, den Neffen Parzival hier; im Fall des Armen Heinrich kam der reinigende seelische Wandel ganz plötzlich aus der Erkenntnis der nun ganz unzweifelhaft gewordenen Mitleidshandlung des opferbereiten Mädchens, im Fall des Amfortas kam zur längst erfolgten Erkenntnis der eigenen Schuld noch die fromme Formerfüllung der Mitleidsfrage des eigenen Neffen hinzu. Man sieht, zu welch weitreichenden und tiefen Ethisierungen das Krankheitsproblem im Rittertume geführt hat.

Nur Konrads von Würzburg aussätziger und geheilter Dietrich im „Engelhart“ bleibt ohne seelische Wandlung. Der Bürger Konrad wußte nichts mehr von der tiefen Harmonie zwischen Seele und Leib, die die ritterbürtigen Hartmann und Wolfram noch kannten. Hier war auch die wirkliche Tötung der Kinder nötig, um das tatsächlich heilende Blut zu gewinnen, was alles im „Armen Heinrich“ nicht nötig war, weil im letzten Moment die Genesung der Seele und dann also auch die des Leibes ohne das barbarische Rezept eintrat. Konrad wußte nichts mehr von der heilenden Wirkung der genesenden Seele. Daß aber Engelhard die ungeheure Freundschaftsprobe erfüllt, d. h. seine eigenen Kinder der Rettung des Freundes zuliebe tötet, ist immerhin vergleichbar der Formerfüllung Parzivals; auch dies bewog Gott, die Heilung bei dem anderen, dem Freunde hier, so eintreten zu lassen wie dort bei dem Oheim.

Nur eine Krankheit ist dem höfischen Ritter erlaubt: das *truren* und das Siechtum *um die Minne*. Minne ist selbst eine Krankheit, stärker als Sucht und Fieber (Eneid 9855, Moriz v. Cr. 546ff., Engelhard 2183), aber eine süße (Eneid 9865) und trotz aller Beeinträchtigung des Leibes doch zur Bildung notwendig, denn sie ist zugleich wieder Salbe, Arznei und Heilung (Eneid 9940ff.),

wenn bei dem anderen Teile die seelische Wendung zur Liebeserwiderung so eingetreten ist, wie bei Engelhard oder Parzival oder dem Meierstöchterlein zu Mitleidsfrage und Opfer. Hier ist also erst recht Leib und Seele eins, und in der Notwendigkeit der erlösenden Mittlerfigur offenbart sich eine seltsam tiefe Gleichsetzung von Minne und Krankheit, die beide zuletzt in der Gottheit begründet sind, sei es als Strafe, sei es als Lohn.

Zu Gesundheit und Kraft gehört als drittes Leibesideal natürlich die Schönheit. Über ihr Wunschbild, ihre Pflege, ihren Kult, ihr Verhältnis zur Kleidung sprachen wir schon. Die Hauptfiguren der Dichtung sind tadellos schön; diese Schönheit ist im allgemeinen der äußere Ausdruck innerer Werte, wie Ehre und Reichtum als Korrelate zusammengehören und wie Seele und Leib im Grunde eins sind. Ist sie das nicht, so macht sie den wahren Wert des Menschen nicht aus, dann birgt sie vielmehr mancherlei Gefahren, ist trügerisch und gefährlich wie der Reichtum. *Vil dicke in schoenem bilde siht man leider valschen lip*, sagt Walther 102, 9. Schon Rugge riet (107, 27), nach der Schönheit der Frauen solle man nicht allzuviel fragen, ihre Vortrefflichkeit und ihr hoher Mut seien wertvoller für den höfischen Mann als ihre vergängliche Farbe. Auch auf diesem Gebiete weiß man, daß die ständische Regel noch nicht das Höchste und Letzte ist, daß manchmal ein Allgemein-Menschliches durchbrechen muß. Besonders Walther bemüht sich auch hier, tiefer zu schürfen. Wie man den Diamanten mehr seiner Stete als seines Glanzes wegen preisen wird, so lobt er den — wohl sehr schönen — Grafen Diether II. von Katzenellenbogen, „der schönsten Ritter einen" seiner inneren Schönheit, besonders seiner *milte* wegen (80, 35). Kehrt man die innere Tugend nach außen, wird das Lob der Schönheit erst ehrenvoll.

Und er unterscheidet bei der Schönheit zwischen den Geschlechtern (35, 27). Frauen soll man schön nennen dürfen, für Männer sei das Wort zu weich und gefährlich (*hoene*); so zitiert auch Gottfried als Sprichwort *schoene daz ist hoene* (Trist. 17806), „kühn, *milte* und stet" lobe besser den Mann. Man müsse ins Innere schauen, und hier folgen denn Walthers berühmte Worte: *niemen uzen nach der varwe loben sol, vil manic more ist innen tugende vol*, womit er die höfische Toleranz gegenüber den Heiden auch auf dieses Gebiet überträgt — ein Vorgang, der erst den negerhaften, aber ritterlichen Mauritius im Magdeburger Dom so recht begreiflich macht. Sein Schüler Reinmar von Zweter (84) ist ihm im gleichen Gedankengange gefolgt: Zucht und Treue seien die wahre Schönheit auch bei dunkelfarbiger Haut. So räumt Walther auch von sich selber ein, daß er nicht aller Männer Schönster sei (115, 36), *fuoge* nimmt er für sich statt dessen in Anspruch (116, 17), das ist Wohlanständigkeit und edles Benehmen; so bietet er sich der Schönheit und der Ehre, d. h. dem wahren Zauber der Herrin hin: *man sol iemer fragen von dem man wiez umbe sin herze ste* (103, 6).

Und so hatte er entsprechend schon in einem Jugendgedicht (92, 9) bei der Frau *die liebe*, d. h. die liebenswürdige erfreuliche Anmut über die bloße Schönheit gestellt. Mit solcher Anmut sei eine Frau mehr als nur schön, freilich die schönste Schönheit füge dann erst die Tugend hinzu. Und so nimmt das Lied des reifen Walther vom *herzelieben frouwelin* (49, 25) den Gedanken *„der liebe get diu schoene nach"* wieder auf: *die nach dem guote und nach der schoene minnent, we wie minnent die?* Für ihn sei das *frouwelin* so schön wie reich genug mit ihrer *liebe*, ihrer *triuwe* und ihrer *staetekeit* und so sei ihm ihr gläsernes Ringlein lieber als das Gold einer Königin. Er läßt die Frau selber sagen 86, 11, sie wisse nicht, ob sie schön sei, was sie gern besäße, wäre *wibes güete;* schöner Leib tauge nichts ohne sie (vgl. Thomasin 828, 859), und so lehrt auch Wolfram, daß *staete* des Herzens den Frauen einen schöneren Glanz verleihe als etwa Schminke (Parz. 551).

Wir haben die wesentliche Rolle der schönen Kleidung für die Schönheit des Leibes längst

kennen gelernt in dieser Kultur. „Der Nackte gilt für nichts“ stand schon in der Edda und war auch jetzt wieder wahr. Aber wir sahen auch hier schon die Durchbrechung im griechischen Augenblick der schönen Nacktheit, und man weiß auch, daß wirklicher Schönheit auch die häßliche Kleidung im Grunde nichts anhaben kann. Hartmann läßt es seinen Erec sagen (642ff.), als der Herzog Imain die junge verarmte Enite neu und reich einkleiden will: es wäre verkehrt geurteilt, wenn jemand eine Frau nach ihren Kleidern einschätzen wollte, *man sol einem wibe kiesen bi dem libe ob si ze lobe stat unde niht bi der wat.* Wäre sie handnackt und kohlschwarz, er bestünde dennoch auf Enitens höchstem Preis. So eben wird gelegentlich und immer stärker, wie wir gleich sehen werden, der Geburtsadel hinter den Seelenadel zurückgesetzt, so tritt der Besitz an Gütern zurück hinter den Besitz an Tugenden, und fragt echte wahre Liebe auch nach dem Gute nicht, so kann sogar der Gedanke der Stände- und Konfessionengleichheit vor Gott und dem Tode gelegentlich alle Schranken und Gradualismen durchbrechen (Walther 22, 3), ohne daß man von einer öden gleichmachenden Demokratisierung bei all diesen Dingen sprechen dürfte. Jene Unterscheidungen haben ihr irdisch-sittliches Recht und verbürgen die Ordnung, aber der Geist einer ganz großen Kultur greift, wenn er will, in erleuchteten Gemütern so objektiv wie dynamisch auch einmal zur *species aeternitatis* empor, um ein paar himmlische Sterne in den blühenden irdischen Kranz zu flechten . . .

Auch der Ruhm gehört zu den Gütern des dritten Wertgebietes, der Ritter darf, ja soll ihn lieben wie einst der frühgermanische Held, er war in beiden Fällen nur ein anderer Ausdruck der Vollkommenheit, und beidemal hatte der Kampf ja den Ruhm zum Ziel. Aber der höfische Mann darf ihn nicht mehr selbst im Munde führen (Iwein 1040), den Selbstruhm zügelt der höfische Ritter. Selbst wenn Walthers starkes Selbstbewußtsein von sich selber, etwa von seiner Langmut, sprechen will, geschieht dies nur zögernd: *ob ich mich selber rüemen sol* (62, 6). Umgekehrt verpönt solche Haltung auch Spott und Schelten gegen die anderen, man *enthovewist* sich durch Schelten (Erec 4197). Es ist bekannt, um wieviel wirklich höfischer hierin die deutschen Rittergedichte als ihre französischen Originale sind, wie bewußt sie hier mäßigen. Man weiß, daß solche Haltung schon sehr stark im germanischen Mannesideal ausgeprägt war. „Einen Ritter darf man nicht schelten“, läßt Hartmann aus sich seinen gröblich beleidigten Iwein sagen (4969), „selbst wenn seine Unvernunft Strafe verdient“. Wir werden sogleich aus Wolfram erfahren, wie erhaben Schildesamt über Hohn und Spott ist. Ritter, Krieger müssen Sinn für einander haben, das gehörte schon zum germanischen *drengskapr*-Ideal; Ritter sollen überhaupt zunächst gut von einander denken (Iwein 2515). Wir sahen schon, wie des unhöfischen Keii Zuchtlosigkeit zum Teil aus Schimpf- und Spottsucht besteht, die ihn der höfischen Seele im Innersten entfernt (Iwein 153ff., Krone 22148). Diese Kultur verkörperte in Keii die destruktive Seite des Spottes, die sie scharf erkannte, und wenn Wolfram ihn trotzdem retten will, weil doch vielleicht etwas Gutes am Truchsessen war (s. auch Iwein 2570), so muß er ihn zuerst entspotten (Parz. 297). Kommen Scheltszenen vor, so werden die Schimpfwörter selbst doch möglichst verschwiegen (Krone 5784, 17736). Neidhart ist eben in diesem Punkte lehrreicherweise bewußt unhöfisch; bei ihm hätte sich allerdings ein Keii Schimpfwortmaterial genug verschaffen können.

Wert auf einen guten langen edlen Stammbaum zu legen, auf Abkunft womöglich aus hoher berühmter Nobilität, war uraltes heimisches Erbe. Durch die Stelle, die der Geburtsadel jetzt im Tugendsystem einnimmt, ist dieser Wert neu bestätigt, ja er kann, was indes selten begegnet, bis zu aristokratischem Dünkel führen, wie ihn etwa Friedrich von Sunburg mit der Kraßheit des Spätlings formuliert: *der edele wol geborne man nach eren gerne stat, so*



112. Ritter zu Pferde. Buchbild aus Heinrich von Veldekes „Eneid“. Berlin, Staatsbibliothek.

minnet ouch von art ein bur die schande und darzuo schanden rat. Aber schöne Lust am Stammbaum in der vollen Bedeutung guten Sippenwesens findet man bei Wolfram so gut wie in der altisländischen Saga. Auf ihr Prädikat „Herr“ sind auch die Ministerialen wie etwa Walther stolz. Adel gehört ihm wie Weisheit und Alter zum Ansehen des Mannes in Königs Rat (102, 18); gerät der Hohe nach unten, der Niedere nach oben, so erscheint ihm der Hof gefährdet. Wolframs Stolz auf seine ritterbürtige Zugehörigkeit ist besonders groß. Das von allen ritterlichen Dichtern so bevorzugte Wort „edel“ bezieht sich zumeist wirklich auf das edle Geschlecht, dem ihre dichterischen Figuren entstammen; zählt Hartmann die Vorzüge seines Armen Heinrich auf, so fehlt nicht die hohe Geburt neben den anderen *bona fortunae et corporis*. Ordnen die Liedersammler ihre Dichter, so ordnen sie sie nach den Heerschilden, d. h. nach der Nobilität. Diese Dinge können wir leicht vermehren, aber sie erscheinen nicht eben so wichtig: sie bedeuten in ihrem guten Kern das uralt-abendländische instinktive Gefühl für die Notwendigkeit reinen Blutes, für die Verantwortlichkeit der *principes*, für das Bewußtsein, daß leibliche Lauterkeit am sichersten zugleich seelischen Adel verbürgt — ein Gefühl, das auch hier durch das Prinzip der evangelischen Gleichheit niemals ganz überdeckt werden konnte.

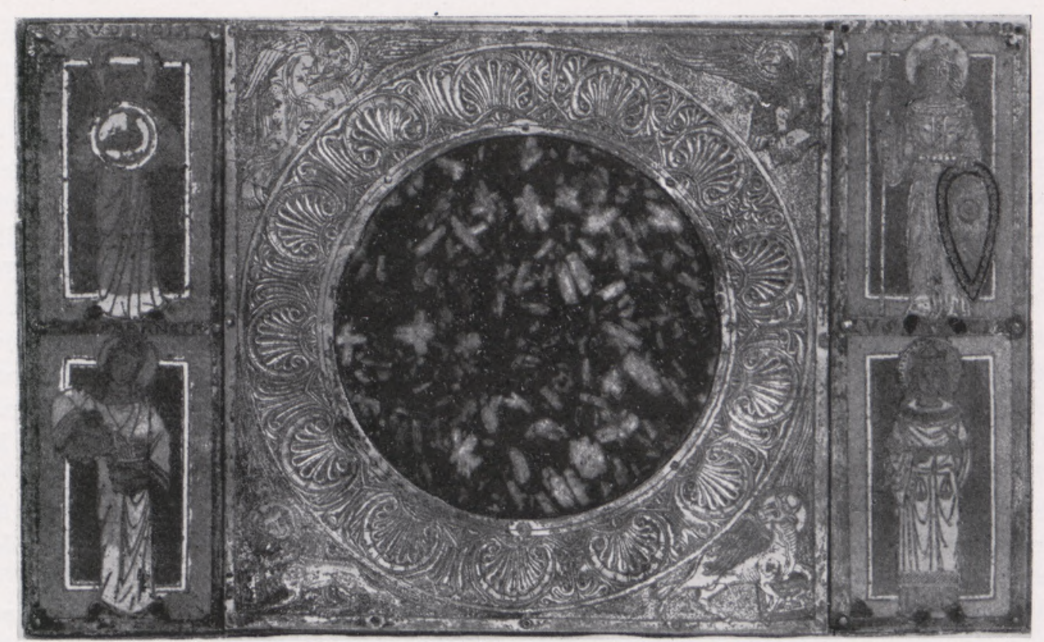
Wichtiger ist und durchaus begreiflich erscheint, daß gerade im Rittertum gelegentlich, ja mit der Zeit immer stärker der Geburtsadel hinter den Seelenadel zurückgesetzt werden konnte. Mit Fug wird es gerade den ministerialen Rittern zu einem naheliegenden Thema ihres Grübelns, wie weit von ausschließlichem Adel durch Tugenden statt durch Geburt die Rede sein könne. Gedanken alter Kulturen, der Stoa usw., des Wilhelm von Conches, finden dann neuen Boden, auf dem sie sprießen, und so werden Stimmen laut, wie die Reinmars von Zweter (80), die entschieden Partei nehmen für den Adel des Herzens: *nieman ist edel, ern tuo dan edellichen.* Der Hardegger stellt sich die Tugenden vor, die zu solchem Adel nötig sind, und er weiß, daß Herzensadel dann wertvoller ist als alles irdische Gut. Zwar gründet sich das Mitleid mit den vornehmen Frauen, die zu Websklaverei im *werkgadem* gezwungen sind, besonders auf ihre edle Abkunft nicht anders als bei der waschenden Kudrun (Iwein 6183), aber im Grunde weiß Hartmann, daß Tugend mehr adelt als edle Geburt (Erec 4455). Es ist kein Zweifel, daß auch Walther den inneren Wert höher einschätzt als die äußere Würde, er selbst fühlt sich geadelt vornehmlich durch seine Kunst (66, 37; 28, 2), worin ihm Rumsland und Frauenlob nachahmen. Hohe Geburt, sagt der Winsbecker (28), ist ohne die Tugenden Korne gleich, das

man in den Rhein warf, *der tugende hat derst wol geborn und eret sin geslehte wol.* Entsprechend heißt es bei Freidank: *swer rehte tuot derst wol geborn, ane tugent ist adel gar verlorn;* ein Unedler kann sich durch Tugend adeln (54), ritterlicher drückt er es aus, wenn er sagt, daß Roß, Schild, Speer, Schwert, Helm den guten edlen Ritter machen (93). Doch begründet eben das Ministerialentum seinen ritterlichen Adel nicht nur mit dem Kriegerischen, man weiß sehr wohl, daß die Tugenden alle dazu gehören, daß Herr und Ehre zusammengehören (Renner 896ff.), und es ist wieder Reinmar von Zweter, welcher sagt: *Got selbe spricht: Swer tugende phligt, den sol man edele nennen; ein küneges kint ist edel niht, daz sich untugende vlizet.* Gottfried war es, der das Wort edel weithin hörbar mit seiner Prägung vom edlen Herzen ins Moralisch-Geistige übertrug, und es war kein aristokratisches Standesprivileg mehr bei ihm.

Annähernd gleichzeitig und also schon lange vor den großen Spruchdichtern des 13. Jahrhunderts haben solche Gedanken zu Wolframs stolzen Versen über die jeder Antastung unerreichbare Höhe des Schildesamtes geführt, die er (Parz. 612) Gawan dem Hohn Orgelusens gegenüber äußern läßt. Ein rechter Ritter wird sich jeglichem Spott entziehen, man muß ihn nur kämpfen sehen. Selbst die schönste Herrin hat nicht das Recht, einem guten Ritter als solchem Unehre und Hohn zu bieten; *ich wolt e ane minne sin,* sagt Wolframs Gawan, Minnediener katexochen, nämlich um die Ritterwürde nicht verletzen zu lassen. Man sieht aus alldem, wie Schildesamt, beruhend auf den noch unvergessenen Verdiensten der Person und ihres Geschlechts, die den berittenen Krieger einst zur ritterlichen Ministerialität emportrugen, zu einem neuen Adelsbegriff geworden ist. Das edle Amt eines Elitekriegerbegriffs gab den Ausschlag. Ohne den Begriff einer Elite kam man nicht aus, aber wenn der uralte Geburtsadel sich vielleicht entleert hat, füllt sich der Ritterbegriff gerade in den Schichten der Ministerialen mit neuem Adel durch die inneren, natürlich aus dem Dienst in erster Linie gezogenen Werte. Das Adelsproblem beschäftigte die Zeit, bekanntlich auch den Hof Friedrichs II. Die Idee des Seelenadels setzte sich überall durch, gerade das Rittertum brach hier die Bahn. Wenn dann Gesinnung ungleich wichtiger als Blut wird, wenn sich die christlich-stoische Färbung verstärkt, wenn Spruchdichter und Wanderprediger überhaupt nicht mehr ständisch denken, fällt das schon offenkundig außerhalb des Rittertums, freilich als Fortsetzung einiger seiner Gedanken. Schließlich wird schon die Wendung gegen den neu aufkommenden Geldadel notwendig; der Stolle vertritt sie.

Rittersein bedeutet, ein sittliches Kriegerideal zu haben vor Gott in der Welt. Aber der Weg geht nicht zum Heiligen, selbst bei Wolframs Willehalm nicht — in dem Moment erlösche der Ordo des Rittertums wie bei Hartmanns Gregor, als er Papst wird —, sondern er geht zum überkonfessionellen Trägertum sittlicher Ideen, wiewohl das Reichsrittertum selbst natürlich christlich bleibt. Durch Übung der weltlichen Tugenden jenes großen alten Systems, das vom Antik-Stoischen sich ins Kirchliche wandte und aus dem Kirchlichen nun sich ritterlich färbte, schon indem es im uralt heimischen Sprachgewande erschien, bahnt sich der Ritter ohne Mittler seinen Weg zu Gott, wenigstens in seiner beispielhaften Dichtung, denn Gott darf aus dem ritterlichen Blickfeld keinesfalls verloren gehen: *vor allen dingen minne got* (Gregor 257). Neben allem ästhetischen Wert der Tugenden erscheint ihr ethischer Wert ungleich höher; ihr Lob und Preis erfüllt die staufische Dichtung. Natürlich erscheinen sie jetzt ganz besonders der Zeit gemäß als Frauengestalten in der Dichtung (*frou Maze* usw.) wie auf Chorschranken, Antependien, Altarpredellen, Schreinen und Kästchen. Durch die Einsetzung der alten heimischen Begriffe wird das System der vier Kardinaltugenden und ihrer Untertugenden erheblich gesprengt, die Dinge verschieben sich, berühren sich stark, greifen in einander über, „Ehre" ist mehr als nur eine Schale der vier Kardinalia (*honestum*), *arebeit* sprengt das System, das hier ja in Händen von Dichtern und Rittern, nicht von Philosophen lag. So hat das System hier sozusagen viele Mittelpunkte und viele Schalen: Form und Kern sind mehrere der ritterlichen Tugenden zugleich.

Ehre ist so spezifisch-ritterlich wie germanisch-heroisch, behauptet ihren Platz als altes Erbe, bedeutend die innere Ehrenhaftigkeit (*tugent*), wie die äußere saeldenhafte Ehrung, die



113. Deckelplatte vom Tragaltar des Eilbert mit Darstellung der Tugenden, verkörpert durch Frauengestalten. (Aus dem Welfenschatz.)

man genießt (*werdekeit, lop, pris*); *küene, milte, staete* zu sein, ist *mannes lop* (Walther 35, 27); mit *zuht, manheit, milte* umschreibt es der Winli (8). Daß die *arme ere* die Seele in Gefahr bringe, sagten noch warnend die verspäteten Kluniazenser (Melk, Erinnerung 525, Arm. Hartmann 2498), sie war ihnen verdächtig, sie hatten sie genau als alte unchristliche Mitte der ritterlichen Tugenden erkannt. Doch schon die Kaiserchronik wußte, daß man sehr wohl die *sele behuoten* und doch auch die *werltliche ere behalten* kann (5681, 17172). *Ein man sol haben ere und sol iedoch der sele under wilen wesen guot*, rät Herger (29, 34). Denn man weiß, Gott selber hat Ehre, zur Ehre Gottes und seiner selbst befolgt man die Tugenden. Fest bringt nun die klassische Zeit die Ehre mit Gott und der *saelde* in Verbindung und man ist davon durchdrungen, *daz ane got niemen ere mac behalten einen halben tac* (Ulrich, Frauendienst 257, 7), und so eben vermag man ihre Stellung fortab gegen jeden Verdacht zu behaupten.

Maze mag als Begriff nach fremdem Vorbild neu geformt sein, die neue Schale um die Ehre als alten Kern, sachlich hat auch sie gewiß ihre heimische Vorgeschichte. Jetzt ist sie die Art und Weise, in der die Tugenden ausgeübt werden müssen, um nicht zu Untugenden zu werden, die Verhinderung, daß ihrer eine übersteigert werde auf Kosten einer anderen, etwa Turnierfreude auf Kosten der Hausehre (Zweter 121). Sie ist das Ebenmaß der Sinne und Triebe, sie trifft ästhetisch wie ethisch die Mitte zwischen den Extremen; *wirf in die mitte dinen sin* (Winsb. 30, 8), *der mitelmaze pflagen ie die wisen* (Zweter 96). Sie ist die *muoter aller tugende* (Maze Germ. 8, 97), *aller werdekeit ein füegerinne* (Walther 46, 32); der Winsbecke 30—33, Freidank 114, Thomasin 9935ff. sprechen von ihr in klassischer Weise; sie ist Hartmanns wie Walthers wie aller anderen ausgesprochenes Lebensideal, Gurnemanz lehrt sie. Sie kann unmittelbar die *temperantia* und die *kiusche* meinen, die Trevrizent lehrt, dann besitzt sie Stufen, und die zweite rührt ans höchste Gut. Sie bedeutet wie *temperantia* und *zuht* das rücksichtsvolle Benehmen, auch im Reden und Schweigen, und sie schließt wie die *kiusche* alle Gefräßig-

keit, Trunkenheit, Unkeuschheit, Schamlosigkeit, Unanständigkeit, Grausamkeit, den Jähzorn, die Hoffart, die Leidenschaften aus; sie macht reif für die Artustafelrunde. Es trennt sie also kein pedantischer Systemzwang von der *kiusche* als solcher im Gebiet der dritten Kardinaltugend *temperantia*, auch sie ist wie *ere* Schale und Kern zugleich.

Denn die *kiusche* ist die Herrschaft über sich selbst in natürlicher Reinheit des Herzens. So gehört sie durchaus in den Wertkatalog und kann sowohl Mannes- wie Frauentugend sein. Männer können Lämmer an *kiusche* sein und zugleich Löwen an Kühnheit (Parz. 737, Will. 87), dann ist *kiusche* eine erwünschte Zugabe zum Heroischen, eine reine Heldentugend. Für die Frau bedeutet sie das eigentliche Frauentum, eine innere seelische Haltung, die sich nach außen in guter Gebärde zeigt (Will. 247), die sich äußert in natürlicher Zurückhaltung und Schamhaftigkeit auf allen Gebieten, natürlich auch in der Minne, deren Erfüllung selbst noch in *kiusche* geschehen soll, aber auch im Zorn, der doch als ihr Gegenteil erscheinen kann (Parz. 365). Sie ist das *wipliche*, was der Frau gut ansteht, was sie zur wahren Frau macht. Vor Gott äußert sich *kiusche* in lauterer demütiger bescheidener Lebenshaltung und so kann sie des Grales erstes Erfordernis sein, Frohgemutheit schließt sie nicht aus (Parz. 781), vor den Toten äußert sie sich in der Pietät (Parz. 159). Sie ist der Anstand des reinen und natürlich-unschuldigen, frommen Herzens überhaupt.

Man mag die ritterliche *staete* und *triuwe* als Hauptinhalt der ersten Kardinaltugend, der *sophia-prudentia*, nehmen. Staete berührt die *sapientia*, *constantia*, *perseverantia* des antiken Systems, aber stark ist jetzt ihr Bezug zur Minne, dann gelten ihr ganze lyrische Essays wie vom jungen Hartmann (211, 27) so vom jungen Walther (96, 25). Aber *staete* ist darüber hinaus das besonnene, gläubig bereite Sicheinfügen in die göttliche Weltordnung, der Wille zur sittlichen Festigkeit und Beständigkeit der eigenen Person, das unwandelbare Streben nach dem Guten, die Beharrlichkeit des zuverlässigen Charakters im einmal erkannten Ziel und Entschluß, der gewisse Friede mit sich selbst, der gerade Weg der ethisch-menschlichen Würde, das *semper idem*. Thomasin baut seine ganze Ethik auf ihr auf. *Staete* reicht in das Existentielle des Menschen, ja in die Transzendenz, denn dies tiefste Ich will ewig sein in seiner Verantwortlichkeit. Sie ist ethisch und religiös zugleich. *Unstaete* ist die sittliche Haltlosigkeit oder die *staete an boesen dingen* (Thomasin 1839, Freidank 44, 25); aber wer *staete* besitzt, wird auch die andern Tugenden gewinnen (Thom. 1815). Religiös berührt sie die Zuversicht auf die Güte, Hilfe und Macht Gottes, sie kommt darin ganz nahe dem *unverzaget mannes muot*, dem tapfer männlich strebenden Sinn, der Zielgerichtetheit, der aktiv beharrlichen Willenskraft, während die *unstaete* sich mit dem *zwivel* berührt, der indessen eine Rettung noch nicht ausschließt, wofür Petrus (Will. 332) und Parzival Beispiele sind; reine nackte *unstaete* aber führt unweigerlich zur Hölle (Parz. 1, 10). — Die triuwe berührt sich mit der *constantia*, *justitia*, *caritas*, aber sie ist im Grunde die alte germanische Tugend, stark religiös jetzt vertieft in ihrer Beziehung zu Mensch und Gott. Sie ist die Stetigkeit allen persönlichen Bindungen gegenüber, die der Mensch eingegangen ist, die stille ernste unlösliche Pietät allen geschlossenen Beziehungen gegenüber, sei es Mensch, sei es Gott, in guter Gefolgsmannsart; sie gilt gegenüber dem irdischen Herrn wie gegenüber der Minne und Gott, auch zu diesem in rein menschlichem Dienstverhältnis, so kann sie in allen drei Fällen gleich Liebe sein. Gott selbst hat *triuwe*, und das ist seine Bereitschaft zu helfen nach menschlicher Herrenart. *Triuwe* wird auch schließlich die Gralsmitleidsfrage stellen, die eine Trübung der Sinne vorher verhindert hat.

Wir wissen schon, wie besonders Hartmann ganz bewußt das alte überzeitliche Moment der arebeit in den Minnedienst der heroisch-ritterlichen Daseinsform hinübergerettet und damit

ins ritterliche Tugendsystem fest eingefügt hat. Ungeheuer aktiv ist dadurch die ritterliche Ethik wie schon die des germanischen Helden war; man sieht an Hartmann und Walther, dessen Leben ein Leben der *arebeit* um Gott, Ehre, Minne und Gut war, daß es sich mit dieser Haltung um das Ethos der tragenden Schicht des Reiches handelt, um die staufische *vita activa* als Mittelpunkt des ethischen Systems. Bequemlichkeit, *gemach*, wäre unvereinbar mit Ritterdienst, Ehre, Hohem Mut, Minne; *gemach daz ist der eren tot* (Trist. 4432); Gregor besteht eine echt ritterliche Prüfung, indem er auf gemächliches Leben verzichtet und auf *aventiure* zieht. Parzival ist das Beispiel eines Menschen ritterlicher *arebeit*, auch um Gott; so dient vielen Rittern der Kreuzzug; *arebeit* um *ere, werdekeit, durch minne* ist auch Gaweins Leben (Parz. 534). Unverdientes Glück steht nicht hoch im Preis, *saelde* will durch *kumber* erkauft sein, Hilfe durch menschliche Freunde oder durch Gott ist dem Ritter peinlich, er vertraut wie die Urväter der „eigenen Macht und Stärke", er will allen Lohn möglichst sich selber verdanken, der Märchenprinztypus liegt ihm nicht. Die Huld des Herrn, der Herrin, Gottes bleibt davon natürlich ganz unberührt, denn sie soll verdient sein. Man bekommt nichts einfach geschenkt und will auch nichts einfach geschenkt haben. *Rehtes mannes muot, unverzaget mannes muot* heißt solcher Wille zum Handeln. *Frümekeit* ist die Summe der tüchtigen Manneseigenschaften; *sich verligen* ist die große Schande; natürlich reicht die *arebeit* des Ritters stark ins Bereich der *fortitudo* hinein, auch im Falle des Frauendienstes. Hartmanns Büchlein ist eine kleine Philosophie der *arebeit* als der Ausübung der ritterlichen Tugenden. Hierher gehören die berühmten Verse Thomasins: *swer wil ritters ambet pflegen, der muoz mere arbeit legen an sine vuor dan ezzen wol* (7781); des guten Schlafens, Essens, Trinkens, Sichkleidens wegen sei man nicht Ritter geworden (7770); *der mac niht ritters ambet pflegen, der niht enwil wan samfte leben* (7791), Tag und Nacht muß er arbeiten (7803); *swer schildes ambet üeben wil, der muoz durchstrichen lande vil* (Parz. 499); *sun, wil dir lieben guot gemach, so muostu eren dich bewegen* usw. (Winsb. 42). Diesmal aber führt das Vertrauen auf die eigene Macht und Stärke, wie schon angedeutet, nicht mehr zum praktischen Atheismus — über diese Gefahr kommt Parzival schließlich hinweg —, denn nun muß zur eigenen *frümekeit* die Gnade Gottes, die *saelde* (s. u.) sich gesellen (Erec 7070); freilich in der Maßgabe, daß sie überhaupt nur den fast magisch trifft, der immer strebend sich bemüht. Denn Gott selbst, wie jeder gute Herr, verlangt *arebeit;* er hilft nur dem, der sich selber hilft; *arebeit* ist Gottesdienst und Ehrendienst zugleich (Erec 7171; 2746); *verlegeniu müezekeit ist gote und der werlde leit.* Alle innere Entwicklung geht durch die *arebeit* zu den großen Zielen. Nicht der Wille zum Leiden oder gar die Willenlosigkeit sind ritterlich. Trauer, Schwermut, Melancholie und Willensschwachheit wären gleichfalls ein Sichverliegen; so süß, wie sie empfunden werden können, so lähmend doch aber auch, man müßte denn das *truren* selbst zur freudigen Arbeit und Aufgabe machen, wie es Reinmar versucht. Zweifel an der eigenen Macht und Stärke sind genau so wenig erlaubt wie Zweifel an Gott und Zweifel an der Welt.

Hier gliedert sich, scheinbar gegensätzlich, die neue Tugend der D e m u t ein, deren niederer Sinn jetzt im Rittertume verloren geht. Sie besteht jetzt darin, daß man sein Ich nicht verabsolutiert, wie Herr Heinrich von Aue tat; man setzt sich nicht selbst als Mittelpunkt, wie der Hochmütige tut, man weiß, daß Gott über einem ist als der wahre Mittelpunkt, von dem alles ausgeht und zu dem alles hinstrebt, etwa vergleichbar der Rolle des Gefolgsherrn oder des Fürsten am Hof. Man ist eben nicht so selbstgerecht, sein Glück und seine Ehre ganz ausschließlich nur dem eigenen Verdienste zuzuschreiben, sondern man weiß, daß Kraft und Tüchtigkeit der Huld des Herrn bedürfen, um erweckt und beflügelt zu werden, daß sie also

in diesem Sinn eine Gabe Gottes sind, ein Pfund, mit dem gewuchert werden soll. Sie war nicht Knechtsgesinnung mehr, diese Demut, was sie dem Wortsinn nach eigentlich bedeutet hatte, sondern gute Gefolgsmannsgesinnung dem Herren aller Herrn gegenüber. Übermut, Hochmut kann von ihr eingeschränkt werden, aber nicht der Hohe Mut. Indem die Dienstleute zu Rittern wurden, hat sich die ganz unmögliche Knechtsgesinnung zur ritterlichen Ministerialengesinnung, zur guten Mannesgesinnung geadelt, die sich mit dem Hohen Mute verträgt.

Gerade dieser Hohe Mut bezeichnet die gewünschte ritterliche Haltung und so setzt er wesentlich den *stormodr* der germanischen Frühzeit fort; nur dem Wortbau nach gleicht er der *magnanimitas* oder *megalopsychia* des antiken Systems. Der Kämpfer muß ihn haben, vom jungen Ritter verlangt ihn Walther ausdrücklich, er ergibt sich aus Gefahr und Ruhm, aus dem Besitz der Ehre und der Tugenden, aus der Minne, aus den edlen Waffen, aus dem Glück über die eigene vollkommene Persönlichkeit, dem Anblick der ritterlichen Burg usw. Es handelt sich um jenes Hochgefühl, das alle Widerstände besiegt, aber der Hohe Mut unterscheidet sich von der bloßen Freude dadurch, daß er auch dann erscheinen muß, wenn alle Freude längst versunken ist. Gerade darauf kommts überhaupt an. Wenn im Grimm dieser Welt sich die Freude verliert, wenn Ungerechtigkeit, Unglück, Gefahr, Enttäuschung und tiefe Sorge über dem Ritter walten, gerade dann bleiben unverzagter Mannesmut und Hoher Mut seine steten Begleiter. ,,Parzival ritt nicht eine, da war mit ihm gemeine er selber und sein Hoher Mut.'' Aber an sich ist Freude ein Zentralwert des höfischen Lebens, denn man kennt ihre wirkenden Kräfte; sie ist eine gesellschaftliche Tugend von sittlichem Wert; Frohsinn ist identisch mit idealer Wertgerichtetheit. Artus' Hof ist geradezu der heilige Tempelbezirk der Freude, er selbst ist ihr Hüter und Repräsentant, ihr höchster Priesterkönig, seine Tafelrunde ist gleichsam eine Gemeinschaft von Heiligen der Freude, die grundsätzlich unzerstörbar ist; jeder einzelne Artusritter wird zu einem Zuträger von immer neuen Anlässen zur Freude. Dichter verbreiten Freude in der Welt (Walther 83, 7); niemand taugt ohne Freude, sagt Walther (99, 13), sie gehört zur *fuoge*, zur Gesellschaftlichkeit, sie verstärkt den Willen zum Guten, der höfische Mensch darf an der reinen Weltfreude nicht irre werden. Aber den rechten Minnesingern liegt sie nicht etwa schon im bloßen Besitz der Lust, sondern im selbstlosen Streben nach Werten, die über das bloße Triebbegehren hinausgehen. *Truren* darf man nicht, aber die Freude kann durch Leid geläutert und veredelt werden, Friedrich von Hausen ist das schönste Beispiel dafür.

An sich gehört die Demut ins Gebiet der dritten Kardinaltugend, der *temperantia*, aber der Hohe Mut sorgt dafür, daß sie nicht allzusehr der christlichen *humilitas* gleicht. Auch die Zucht gehört hierher, die beherrschte Bildung des inneren und äußeren Menschen, die Höflichkeit, Anständigkeit, Wohlgezogenheit im höfischen Sinn, die *fuoge, hövescheit, schöene hovezuht;* als Zügelung der äußeren Haltung kann man sie der *modestia* vergleichen (*den lip schone haben*, Büchlein 629). Man muß in jeder Lage sein eigener Meister sein. Es ist die *tiuschiu zuht* von Rittern und Frauen, die Walther ausdrücklich feiert (56, 37), darin er eine Ehre seiner Nation erblickt.

Zur vierten Kardinaltugend, der *justitia*, gehören u. a. die *liberalitas* und die *misericordia*. Der *liberalitas* mag die milte entsprechen, aber begreiflicherweise stellt sich mit dem heimischen Wort die alte schöne Herrentugend heraus, das ständige Wachsein für die Bedürfnisse der anderen, nicht nur der Armen, Schwachen und Unterdrückten. *Waz sol ein landesherre, der dekeine milte hat*, fragt Gast; Fruote aus der Heldensage ist noch immer das große Beispiel der *milte* von Herger bis Sigeher; *milte unde manheit, milte und ellen* sind noch immer alte ge-

läufige Formeln. Natürlich kann man ohne *milte* weder Gottes Huld noch Ehre erwerben, aber die kirchlichen Moralisten wachen wenigstens darüber, daß man nicht *durch ere milter* sei als *durch gote* (Thom. 3795) und daß man es nicht nur des Ruhms wegen sei (Elmendorf 356). Es sind aber die Ministerialen bezeichnenderweise, die diese Herrentugend unermüdlich preisen. Neu ist die erbärmde, aber natürlich gehört sie in erster Linie, als samariterhafte Hilfsbereitschaft, dort, wo diese am Platze ist, zu den Pflichten des Ritters. *Lat erbärmde bi der vrävel sin*, so stellt sie Gurnemanz fordernd zur *fortitudo* (Parz.171). Es ist ein gutes tätiges karitatives, aber nicht wehleidiges, strenges und gerechtes, aber nicht grausames Rittertum, was Hartmanns „Erec" und „Iwein" lehren. Der Ritter ist kein Totschläger, Haudegen, Raufbold, nicht jede Unbill rächt man sofort (Walther 62, 6). Der Sinn der *aventiure* bleibt nicht bloß sportmäßig, so ideal auch dieses gemeint war (Iwein 524ff.), sondern veredelt sich zum dienenden Ethos des Heilbringertums. Von hier aus kann dann Wolfram die Mitleidsfrage zur Gralsfrage erheben. Man trägt das Kriegerische nicht zur Schau, man ist kein Bramarbas, besonders nicht vor den Frauen, aus Frauenhand nimmt man das Schwert nicht gern (Wigal. 6194), man nähert sich den Frauen nicht gewaffnet (Erec 8967; Parz. 437; Neidhart 32, 32), der Kampf gehört nicht zur Nähe und nicht zum Bilde der höfischen Frau, in die Erscheinung der kämpfenden Gyburg bei Wolfram reichen ganz besondere germanische Züge hinein. Gerade sie aber lehrt die Barmherzigkeit gegenüber den Heiden, welche eine besonders schöne Blüte des staufischen Geistes ist. An der Konfession finden die ritterlichen Tugenden keine Grenze.

Erzogensein gehört jetzt zu den Grundforderungen; diese ganze Kultur atmet erzieherischen Geist, die höfische Dichtung formt ihn. Des Erzieherische ist stets ein mitschwingendes Moment der großen Romane, Erziehergestalten sind in hohem Grade Mitträger der Handlung, sie stehen zum Zögling nicht in unpersönlichem konventionellem Verhältnis, sondern in menschlichem Kontakt. Die Erziehung schließt nicht mit der Jugend ab, sie hört selbst auf hoher Stufe der Entwicklung nicht auf. Es kommt nicht auf die Erziehung zu Einzelheiten, sondern zu ganzen Gestalten an; nicht zur Erwerbung von Gut wird man erzogen, auch nicht zur Wissenschaft, sondern zum ständischen ritterlichen Ideal, zu dem nun auch „Bildung" gehört. Diese Bildung ist für beide Geschlechter gleich. Die Erziehung selbst liegt nicht mehr wesent-



114. Minnekästchen vom Ende des 13. Jahrhunderts mit Darstellungen aus Roman und Sage. Freiburg i. B. Privatbesitz.



115. Schreibende. Buchbild aus Heinrich von Veldekes „Eneid". Berlin, Staatsbibliothek.

lich in den Händen der Geistlichen, aber auch kaum der Eltern; nicht das Kloster ist ihr Raum, sondern der Hof, und man will natürlich nicht an einem „schwachen Hofe" erzogen sein. Isolde ist zuerst von einem alten Geistlichen, einem Meister unterrichtet worden, ehe der unerkannte Tristan selbst, auftretend als Musikvirtuos, ihre Kenntnisse vervollkommnet, *si sere bezzert* (8004); Blancheflur hatte eine „Meisterin". Tristans Leben wird von frühester Jugend an erzieherisch geleitet, Gottfried gestaltet diese Erzieherfiguren besonders aus. Kurvenal, ein *wiser man*, ein *meister*, ist Lehr- und Zuchtmeister von Beruf, er übernimmt den Knaben nach dem siebenten Jahr, doch bleibt er immer ein Erzieher zweiten Ranges gegenüber dem Gefolgsmann Rual und dem König Marke, ist ausführendes Organ, auch fehlt ihm die erzieherische Würde. Mitglieder der Gesellschaft selbst sind also die Erzieher, so natürlich in erster Linie die höfische Frau, die fremde hohe geliebte Herrin, der Typ Ampflisens, selbst wenn sie nicht aktiv eingreift; Ritter sind es, die den jungen Wigalois unterrichten, abwechselnd übrigens mit höfischen Frauen, sie übergeben sich den Zögling gegenseitig. Parzival hat viele Erzieher, da er schwer mit sich fertig wird, den König, den Freund, zwei alte Ritter, den Einsiedel. Auch für die Jungfrauen am Hof wird des Hofes Herrin zur Erzieherin, so Gyburg im „Willehalm" (247).

Die Bildung, zu der man erzogen wird, besteht vornehmlich in Musik und Sprachen, in der *buoche lere*, Lesen wie Schreiben. Die ritterlichen Romane selbst gehören zur Bildung, so erlaubt sie sogar Thomasin (1041, 1131, auch Krone 421). Man muß sich mit Romanliebespaaren vergleichen können, mit Aeneas und Dido, mit Paris und Helena, die Lyriker machen davon Gebrauch und können mit dem Verständnis der Zuhörer rechnen; Anspielungen auf die Artus- und Gralssage, selbstverständlich auch die heimische Heldensage, finden allgemeines Verständnis. Die Tochter liest den Eltern vor (Iwein 6465), die beiden Liebenden in Gottfrieds Minnegrotte lesen berühmte antike Liebesromane. Die Antike gilt ja überhaupt als Vorläufer der eigenen ritterlichen Zeit, vor Troja bei den Griechen beginnt die Geschichte des Rittertums, seine nächste Etappe war Rom; den fünf Versen nur angedeuteten und nicht ausschließlich ritterlichen Inhalts dieser Art im französischen Cliges stehen 262 im deutschen „Moriz von Craun" gegenüber und versuchen eine wirkliche Geschichte des Rittertums von Troja her im Sinne dieser Bildungsidee, welche die Antike einfach verrittert. Man lese bei Otto von Freising

(Taten Friedrichs II, 21) die Standrede, die der junge Barbarossa den anmaßlichen römischen Gesandten so anmutig wie zornig und mit edlem Anstand hielt: „Roms senatorische Würde, seine Ordnung der Zelte, die Tugend und Zucht seines ritterlichen Standes, seine reine ungebändigte Kühnheit: — bei uns findet Ihr das alles, auf uns ist all dies zugleich mit dem Kaisertum übergegangen." Der Kentaur am älteren Hersfelder Kapitäl ist noch ein bloßer Kentaur schlechthin, aber der von St. Johannis in Schwäbisch-Gmünd ist schon ein Ritter mit Schild, Schwert und Helm: hübsches Symbol der Aufnahme der Antike ins eigene ritterliche Bildungsbewußtsein! Aber gerade dem nichtritterlichen Gottfried entfährt der erste heiße Seufzer über den gelehrten Unterricht als *erstiu kere uz der friheite* des Menschen, als *getwanc* und *erster sorgen anevanc* des Menschenkindes im Leben (2066, 2083). Das ist ein hörbarer und wichtiger Protest der jungen Nation gegen den Zwang der fremden Bildungsidee, ist Sehnsucht nach dem vermeintlich verlorenen Paradies selbwachsener Freiheit —, das Zugeständnis folgt doch übrigens sogleich: der junge Tristan ist genau so ein Musterschüler am Hofe wie der junge Gregor in der Klosterschule. Wolfram schreibt trotz aller Abneigung gegen die Literatur literarische Werke; Walther bedauert, daß das erste selbwachsene Kind, dem er begegnet, nicht genug mit Besen geschlagen wurde (der junge König Heinrich), er, der doch gesagt hatte: *niemen kan mit gerten kindes zuht beherten*. Und in dem verlorenen Paradies, das die so schulhaft erzogenen und gebildeten Liebenden Gottfrieds in Gestalt der Minnegrotte endlich wiederfinden, lesen sie wie gesagt sehr bildungsmäßig antike Liebesromane. Uns werden jene Seufzer und Proteste liebenswert und verständlich sein, aber führende Völker, zumal, wenn sie, woran schon Barbarossa erinnerte, zugleich das Kaisertum übernahmen, können sich Ideen wie der antiken Bildungsidee oder der christlichen *erbärmde*-Lehre, nachdem sie einmal in die Welt gesetzt sind, unmöglich mehr entziehen. Wenn Albrecht (im Jüngeren Titurel 5220ff.) in der Stufenleiter der Edlen zwischen Priester und Ritter die *gelerten der buoche* stellt, so verrät das eine Gesamthaltung, die schon jenseits des Rittertums liegt.



116. Kentaur mit Schild und Speer. Von einem Kapitell der Johannis-Kirche in Schwäbisch-Gmünd.

Am leichtesten verbindet die Musik die Gesellschaft zu schöner Harmonie. Die Tochter des Hauses unterhält die Gesellschaft mit Musik; fremde ritterliche Gäste spielen nach Tisch ein Instrument, was auch schon im „Ruodlieb" so vorkommt. Dichten und Komponieren gehört zur ritterlichen Bildung. Der Herr Markgraf Heinrich von Ysterrich lehrt den jungen



117. Musizierender Ritter. Aus der Heidelberger Liederhandschrift.



118. Ritter und Dame beim Schachspiel, dazu Musikanten. Aus der Heidelberger Liederhandschrift.

Ulrich von Lichtenstein *wider die frouwen sprechen*, das ist die höfische Konversation (vgl. noch Lanz. 256, Wigal. 1240 *mit zühten sprechen*), ferner lehrt er ihn reiten und *an prieven tihten süeziu wort*. Petrus Alphonsus (43) rechnet das *versificare* neben dem *equitare, natare, sagittare* genau so zu den ritterlichen Künsten wie Hartmann: *er sanc vil wol von minnen*. Aufwartung bei Tisch und im Schlafgemach, Schachspiel, *rede und gebar, rede und gelaze, gebaerde unde site* vervollständigen das Bild des Erzogenseins. Inneres und Äußeres rangieren ganz gleich; wer sich gut benimmt, kann unmöglich ein schlechter Mensch sein, *guot gebaerde und kiuscher site* sind eins. Der freien sicheren Haltung in der höfischen Welt gilt das letzte Ziel der Erziehung bei Gottfried.

Für die Summe solcher höfischen Bildung führt Gottfried den Begriff moraliteit ein. Hartmann, sahen wir, brachte *arebeit* ins System; indem Gottfried *unmüezecheit* für die *moraliteit* verlangt, setzt er ihn verfeinert fort; so war ihm auch für sein „edles Herz" Hartmann im Büchlein zwar nicht mit dem Wort, wohl aber mit begrifflichen Ansätzen vorangegangen. *Moraliteit* lehrt das Höchste an staufisch-höfisch-gesellschaftlicher Weisheit und Zucht in Vereinigung von Bildung und gesellschaftlicher Form, ist eine *kunst diu schöene site lert*, nicht in erstarrter, sondern beweglicher Form. Aber sie ist mehr als bloße *moralitas*, sie trifft ein vielseitiges Menschentum, sie löst Walthers Hauptproblem: *wie man dri dinc erwürbe*, denn man kann weder *guot* noch *ere* haben, es lehre es denn die *moraliteit*, sagt Gottfried, auch stellt sie die Gemeinschaft mit Gott und der Welt her, erwirbt die Huld beider (8002ff.). Nur so

genügt der Besitz der schönen Sitten dem Ideal der *moraliteit*. Allen „edlen Herzen", sagt er, sei sie zu einer Amme gegeben (8015); *moraliteit* und „edles Herz" sind also aufs engste verbunden. „Edles Herz" bedeutet eine bestimmte geistig-seelische Empfänglichkeit für die höchsten Werte. Wer der wahren Minne fähig ist in Lust und Leid, wer aus ihr die höchste Kraft zum Guten und zur Tugend zieht, besitzt ein edles Herz. Leib, d. h. die Gesamtheit der Organe für Sinneswahrnehmungen, und Herz, d. h. der Sitz der Leidenschaften, sind nicht mehr im Zwist, sondern eins, wie Schale und Kern, wie am Schluß von Hartmanns Büchlein. Franz. *gentil cuer* hat nicht den gleichen Sinn wie Gottfrieds edles Herz, und wenn später die italienischen Dichter des *dolce stil nuovo* das *cor gentil* zum höchsten Gut erheben, so hatte das deutsche Staufertum dies längst in Gottfried vor ihnen getan. — Mit beiden Begriffen, *moraliteit* und edles Herz —, nimmt man sie zusammen, wie sie zusammen gehören, — ist ein bestimmtes Humanitätsideal aufgestellt, durch dessen einzigartige Weite und Helle die Stauferzeit der Renaissance Erhebliches vorwegnimmt.

Wenden wir uns zum dritten Wertgebiet. Das summum bonum ist Gott, wie für die Kirche, so für den Ritter. Ohne Gott kann der rechte Ritter nicht sein, Ritterehre ist nicht ohne Frömmigkeit, der Ritter müßte denn ein *welttor* sein (Arm. Heinrich 396), das Wort „Gottesritter" weist die untrennbare Verbundenheit auf, in der auch des Ritters *wisheit* besteht. Mönchwerdung ist nicht mehr nötig, Rittertum selbst ist ein gottnaher *ordo*, *vor allen dingen minne got:* wir kennen bereits diese Lehre eines ritterlichen Vaters an seinen ritterlichen Sohn (Gregor 257). Aber das alles ist doch nur möglich, wenn das Rittertum auch hier vollzieht, was es am physikalischen Weltbild wie an den zwei ersten Wertgebieten vollzog, wenn es auch Gott wesens- und stilgemäß umprägt, wenn es ihn verrittert, um ihn ganz zu besitzen. Hartmann selbst hat das Wort vom höfischen Gott geprägt und Gottfried übernahm es (Erec 3460, 5517, Trist. 15556). Damit fordern sie uns auf, diesen Begriff im vollen Umfang zu analysieren. Die große Aufgabe wurde mit spezifisch höfischen wie mit spezifisch germanischen Mitteln gelöst. Nur so wurde der kirchliche Gott Rittern und Frauen gemäß, wie sie es ihm wurden. Gott ist auf jeden Fall Mitglied, und zwar höchstes Mitglied, der höfischen Gesellschaft selbst.

Natürlich ist Gott der himmlische Kaiser, der oberste Kriegs- und Lehnsherr, seit sehr alter Zeit noch immer der *trehtin*, der Gefolgsherr (noch Gottfried 17507), der starke Held, *rich, mähtic, mit heldes handen*. Alte kirchliche, alte germanische Tradition liefen hierin zusammen. Er ist nun auch der oberste ritterliche Sachkundige, vor dessen Freude und Verständnis man guten Kampf und Turnier, *puneiz, strit, ritterschaft* sehen lassen kann (Iwein 1020, Trist. 6865, Ulrich v. L. 84, 5), wie etwa vor einem alten Ritter seinesgleichen; er in erster Linie hat *an strite wise* zu sein (Parz. 472, 8). Von ihm kommt alles gute Heil zur Ritterschaft (Greg. 1640, Trist. 5044 (5067), Parton. 3467); man siegt oder unterliegt mit ihm, denn man ist sein Ritter (Trist. 6781). Gott ist an der Ehre des Ritters nicht weniger interessiert als an seinem Seelenheil. Sichverliegen ist ihm verhaßt (Iwein 7171). Laudine bittet Gott um ihres toten Gatten ewiges Seelenheil, weil er der beste und vollkommenste Ritter war, mit keiner anderen Begründung als dieser (Iwein 1454—1475); ähnlich empfehlen die Witwenklagen Reinmars und Hartmanns dem Himmel den süßen höfischen Freund, den Wonnenspiegel, den Freudenherrn. Gute Ritter hat Christus doch immerhin (Will. 108).

Auch die höfische Frau ist nichts ohne Gott, *saelde* verleiht er ihr, in *huote* nimmt er sie, er weiß genau um ihre Schönheit Bescheid, er schuf sie als sein schönstes Wunderwerk, hundertfach sagen es die Dichter; so lieblich Lachen von so rotem Munde hat nur er erdenken können, drückt es der Suonegge aus (HMS. I, 349, III). Durch einen Diebstahl seinerseits wurde die

Schöpfung der ersten Frau ermöglicht (Titur. 95). So auf Frauen wie auf Ritter versteht er sich, er selbst gibt dem Ritter ein, die Frau ins Herz zu schließen (MFr. 50, 19; 51, 16 u. o.). Man fragt ihn um Rat im Minnedienst (MFr. 112, 17), er ist darin eine Instanz neben der Frau, oft reichlich milder und geneigter als diese. Er wird in die höfische Minne fest einbezogen, auch hier hat er den Seinen niemals im Stich gelassen (Büchl. 807); wir wissen es schon: sie entsündigt vor ihm, sie führt in den Himmel. Isolde ruft ihn an in der verfänglichen Situation ihrer Brautnacht (12620), aus schlechtem Gewissen. Süß ist sein Beiwort geworden (z. B. Iwein 6409), für ihn wie für seine Lehre; er selbst wird galant. Er veredelt den süßen Frauen das Leben, der süße Gott; Gnade der Frau ist wie eine Vorausdeutung auf seine Gnade (Will. 17, 31). Süßem Frauenmund kann auch er nicht widerstehen (Iwein 5360); er hilft der schönen armen bestraften Enite in peinvoller Lage die acht Pferde zu führen (Erec 3460); ja, er hilft der liebenden Isolde, über den arglistigen „gelüppeten“ Eid hinweg das Gottesurteil zu fälschen, in all seiner *höfescheit und güete* (15556). Um der Frauen willen tut er Zeichen und Wunder (Herz. Ernst B 250). Es ist derselbe höfische Gott, der dann im Herzog Ernst-Roman der Kaiserin Adelheid über Tisch helfen wird, indem er die Brosamen, die sie verbotenerweise sammelt und ißt, in Weinbeeren verwandelt (Volksbuch, Bartsch S. 304) und der auch der Hl. Elisabeth beim Rosenwunder so hilft, wie er der *gefüegen* Isolde half. Dreimal macht er in diesen Fällen Lügen gut, ob fromme oder recht waghalsige, gilt ihm gleich. Meisterliederecho hat das Motiv später womöglich noch gesteigert (im „Bild zu Rom“).

Gottesdienst, Frauendienst, Herren- und Hofdienst liegen für den Ritter alle in der gleichen Richtung (Walther 84, 7). Die Übersetzung *gotes hulde* für *summum bonum* enthält gleichsam in der Nuß die gesamte Ethik des Treueverhältnisses zwischen Herrn und Gefolgsmann, die Realität der Lehnsmetapher auch hier; Gottes *triuwe* ist wichtiger als Gottes Gnade und steht höher für den guten Dienstritter als *ere* und *guot*. Man weiß, wie die Wörter *zwivel*, *getruwen*, *helfe* mit ihrem Bezug auf Gott ein geradezu germanisches Gottesverhältnis auf ihn übertragen. Mißtrauen gegen jemand, dem man von rechtswegen trauen soll (*getruwen*, *trua*), ob Vater, Herr, Freund, Dame oder Gott, heißt eben *zwivel*. Gott ist wie im Germanischen der oberste Freund und Herr, dem man trauen soll; liebt man den Herrn, also auch Gott, so ist man im innersten froh: *minne got, so maht du fro beliben* (Walther 37, 29); — genau so wie *ane minne*, d. h. ohne die geliebte Herrin, *niemer rehte herze fro wirdet* (Walther 14, 9). Aber man kann auch hadern mit Gott in völlig germanischer Weise; so hadert Wolframs Willehalm nach seinem Verlust mit Gott (456), wie Egill Skallagrimsson nach dem seinen mit Odin.

Parzival gegenüber versagte scheinbar der höfische Gott, denn er ließ so viel vermeintlich unverdientes Leid auf seinen Ritter sich häufen. Er hielt auch nicht sein altgermanisches Herren- und Freundesverhältnis, er ließ den Dienstmann im Stich nach dessen Meinung. Trotzdem war es falsch, zu *zwiveln* an seiner Liebe und Güte, denn gerade er, Gott, ist ja der Helfer und Heilbringer schlechthin, man muß ihn suchen und sich um ihn bemühen mit Wissen und Willen in äußerster *vita activa* um seine Huld, wie um die eines irdischen Herrn — dann ergibt er sich schließlich mit seiner Gnade, besser mit seiner Treue und Huld und überantwortet einem den Gral. Denn da Gott ritterlich denkt, handelt er im Grunde so, wie der Ritter selbst handeln würde, nämlich er läßt nicht im Stich, sondern kommt zu Hilfe. Er vornehmlich besitzt ja die Tugend freundlicher Hilfsbereitschaft, tut gute Werke mit einem Worte, heilbringende Taten, ist gut, treu, hilfreich, so barmherzig wie tapfer, ist genau so, wie der rechte Ritter es von sich selber verlangt. Hilf dir selbst und hilf auch dem anderen, dann eben hilft dir Gott. *Zwivel* ist weder erlaubt an ihm noch an seiner Schöpfung, der Welt, — so wenig wie

am irdischen Herrn und seinem Werk, so wenig wie an der Herrin und ihrer Güte. So eben stellt sich die Harmonie zwischen Gott und Welt am leichtesten dar. Der Zorn gegen Gott, der Parzival und Willehalm ergreift, liegt auf genau der gleichen Ebene, auf der der Zorn gegen den Kaiser den Dichter Walther ergreift oder so manchen Minnesinger der Zorn gegen die Dame. Aber Walthers Kampf gegen den Papst läge auf der Ebene, auf der etwa der Kampf gegen den Teufel läge.



119. Ritter mit Madonna. Schnitzarbeit vom Chorgestühl der Kirche von Wasserburg. Köln, Schnütgen-Museum.

Vergessen zu werden vom Herrn ist das schlimmste Leid für den Mann, seine äußerste seelische Not, so also auch vergessen zu werden von Gott; *gotes arm* heißt dann dieser Zustand; *so hat min got vergezzen, ich armer Dieterich*, klagt Dietrich von Bern, nachdem ihm alle seine Mannen erschlagen wurden (2319); *sit min hat got vergezzen*, klagt Kudrun (1036); *swes got wil vergezzen, wie sol sich der behüeten*, klagt der Schiffsmann im Seesturm (Kudrun 1138). Es ist bezeichnend, daß die Hauptbelege im nationalen Heldenepos stehen. Bei Herbort von Fritzlar begegnet diese Wendung in Übertragung auf die Heidengötter (13364, 15452), und der Zweter sagt von den *toufelosen*, daß sie dem Vergessen Gottes ausgesetzt seien (215), nicht anders wie die, die Gottes selber vergaßen. „Wem Gott keine Ehren gönnt" (Erec 1817), ist nur eine artusmäßigere Wendung des gleichen vom Gefolgsherrn genommenen Bildes. In der Hut seines Herrn ist der Mann eben am sichersten: wenn Gott ihm *mit huote gnaedeclichen bistat* (Erec 2873).

Daß Gott der Träger des Schicksals ist, der Weltschöpfer und Welterhalter, wissen wir schon; desgleichen, daß er ein Künstler ist. In der Tat ist er Maler, Baumeister, Bildgießer, Bildschnitzer, Drechsler und Sticker; auch wissen wir schon, daß man ihn als den Urquell aller Begabungen und Güter erkennen muß. Aber so groß seine Rolle im Denken und Dichten jetzt ist, aller formelhaft kirchliche Apparat ist im Vergleich zur französischen Dichtung höchst unbeliebt. Die Frömmigkeit liegt innerlicher begründet, je größer die geistige Potenz des einzelnen ist, desto mehr. Gegen die Rabulisterei der Pfaffen wendet sich Krone 10807, Gregor 1531, Walther 10, 7. Die gewisse Fremdheit des Priesterwesens reicht tief in die germanische Ursprünglichkeit zurück; Wörter für Gott gab es viele im Germanischen, aber noch immer gibt es kein einheimisches Wort für Priester. Ohne kirchliches Mittlertum geht in der großen ritterlichen Dichtung der Weg zu Gott und zur Erlösung. Das Verhältnis zu ihm muß sein wie zum irdischen Führer, nichts darf dazwischen geschoben sein zwischen Mann und Herrn.

Von der Kirche war das Gottesbild immerhin soweit gelöst, daß es sich — Walther ist sich dessen völlig bewußt — jenseits der Schrift und der Theologie entwickeln kann, wie auch

die Kunst ja nicht der Kirche allein mehr diente. Zum Teil liefen die religiös-theologischen Anschauungen freilich in der gleichen Richtung, so daß auch die scholastische Theologie staufisch-höfische Züge annahm. Der Umbruch von Augustin zu Thomas erfolgte bekanntlich in unserer Zeit und mindestens war im Lebens- und Weltgefühl den staufischen Philosophen Albert und Thomas in der staufischen Dichtung mächtig vorausgearbeitet worden. Weder führt abgelöstes Denken an den großen natürlichen Gegebenheiten der Menschennatur und ihren Äußerungsformen vorüber, noch ist die Wahl nur zwischen Verzweiflung oder demütiger Hingabe nötig. Überkirchlich sind auch die Züge Gottes insofern, als vor ihm nach Walther die Konfessionen gleich sind und hierin äußert sich jenes staufische Grundgefühl der ,,höfischen Toleranz'', das besonders in Wolfram zur dichterischen Verklärung der Heiden geführt hat, — weiterhin insofern, als er, den Wolfram gern Altissimus und Vater Tetragrammaton nennt, der in Macht und Ewigkeit Unermessene ist, unerfaßlich in Größe wie Kleinheit allen nächtlichen und täglichen Grübeleien, vom Priesterwort nicht festlegbar und von keinem Kanon bestimmbar (Walther 10, 7). Nur zum Teil berührt es sich mit theologischer Ansicht, zum Teil ragt es über die Handhabung der Kirche gleichfalls hinaus, wenn Gottfried an der berühmten Stelle vom windschaffenen Christ sagen will, daß Gottesurteile abergläubische Entwürdigung darstellen.

Parzival ist ein sakraler Ritter, Tristan ein schwermütiger Edler, unkirchlich sind beide; Erec, Iwein, Gawein sind Artusritter. Ritterlicher Mythos kennt drei eigene Fernzielräume: den Artushof als den Wallfahrtsort der Freude und der höfischen Vollkommenheit, die Minnegrotte als das Heiligtum der Liebe und die Gralsburg als den Ort höchster ritterlicher Verwaltung des Menschlichen und Göttlichen auf Erden, als das höchste irdisch-überirdische Reich, dessen König in kaiserlicher Weise zugleich der Amtmann Gottes und des Grals ist. Es sind drei ideale Fernräume ritterlicher Humanität, mit der Kirche haben sie garnichts zu tun. Dazu kommt Walthers politischer Kampf gegen Rom. Walther macht Gott zu einem politisch-staufischen Gott, zum heimlichen Verbündeten des irdischen Kaisers; Gottfried macht ihn zu einem Gott der Bildung, der *moraliteit*, auch der Musik, aber nicht der Kirchlichkeit. Es ist zwar nicht so, daß Gott sich durch ein ,,edles Herz'' betrügen ließe, aber er hilft dem ,,edlen Herzen'' doch bei seinem in solchem Sinne gleichfalls frommen Betrug. Bildung, schöne Sitte, Pflege wirklicher Liebe, Bewahrung der Weltehre sind ihm jedenfalls wichtiger als bloße Moral. Dieser Gott straft die Untreue nicht, wenn sie positive Eigenschaften hat, die schwerer als die negativen wiegen; er ist ethischen Gesetzen nicht durchaus verpflichtet, auch er hilft der Schönheit. So stimmen auch von hier aus Gott und Welt überein. Hier ist die Harmonie mit ihm nicht Lohn für langes Suchen und Leiden, sondern rational erreichbar durch die Lehre der *moraliteit*. Gewiß, den Verlockungen der übermoralischen Werte allein zu folgen, könnte Ehrverlust bedeuten; Liebende z. B. sind zu Treue und *staete* untereinander verpflichtet, zu reiner Herzenstreue, Minnenkraft, Hohem Sinn. Dann sind ihre Zusammenkünfte durchaus durch das Bewußtsein der inneren Ehre geadelt und dann wird der Gott der *moraliteit* ihre unbedingt nötige äußere Ehre vor der Welt bewahren oder wiederherstellen. Alle Antithesen heben sich auf: Freude und Leid sind eins, Leben und Tod, Gut und Böse, Dichter und Welt, Gott und Welt, Weltlich und Heilig, Tristan und Isolde sind eins (18496). Liebe ist ewige Sehnsucht nach dem anderen, nicht Besitz des anderen. Verlangen geht über Besitz. Nicht das Ziel ist das Glück, die Sicherheit, das wäre romanisch, — sondern das Streben nach dem Ziel, ewiges Streben wie hin zum Gral. Minnegrotte, das ist nur einmal, dann beginnen Trennung und Sehnsucht immer von neuem. Nie ist das Ziel erreicht. So im innersten deutsch ist auch

Gottfrieds Werk. Und zugleich wird der Weite und Helle italienischen Renaissanceideals wieder mächtig vorausgegriffen, auch dort wird ja kein Atheismus begegnen, keine grundsätzliche Amoralität, wohl aber eine Desinteressiertheit am kirchlichen Gott und an der bürgerlichen Moral infolge engster Bindung an außerreligiöse, außerethische, ästhetische Werte, an die Idee der Schönheit. So war der italienischen Renaissance auch mit der Minnegrotte vorausgegriffen, wo in herrlicher Parklandschaft und im Tempel der Liebe die berühmten Liebenden antike Geschichten von berühmten Liebenden lesen. Eben damit dienen sie dem Heiligtum und der Liebe und dem Gotte.

Das Bewußtsein dessen, daß selbst die größte Tüchtigkeit vergebens ist, ohne die Hilfe von oben, ohne die Huld des Herrn, die Gnade Gottes, freilich des höfischen Gottes, äußert sich am klarsten in der s a e l d e, einer besonderen, fast magischen höfischen Lebensmacht. Sie ist die Heilsfülle, — kein bloßes Glück oder bloßer Erfolg, auch keine kirchliche Gnade, nicht die Seelenseligkeit, sondern die Begabtheit mit jenen Vorzügen sittlicher Natur, die den *saelic man*, das *saelic wip* an allen Abgründen vorbeiträgt und ihn gewissermaßen zum Artushofe führt. Mühelos will man sie gar nicht haben, mit *kumber muoz man saelde koufen* (Büchlein 754, Gregor 2043), man will sie verdienen. Aber sie ist jener selige Zustand der Berufenheit jenseits von Zufall wie Notwendigkeit, in dessen Zeichen alle Arbeit stehen muß, wenn sie *saeldenrich* sein soll, der *saeldelose* bemüht sich vergebens. Wer den vorbildlichen Typ in den hohen ethischen Begriffen rein vertritt, wen *maze* und Norm nicht über die gepriesenen Grenzen gleiten lassen (Walther 46, 33), wer das Ideal der schönen Mitte erreicht, wer das ,,Außerordentliche innerhalb des Ordentlichen“ trifft, wer Gott und Welt zu behalten versteht (Freidank 31, 18), der geht als *saelic man* oder *saelic wip* unversehrt an Leib und Seele durch alle Proben und Gefahren, gehört zu den Erwählten und gelangt wie Erec, Iwein, Gawein an den Artushof als den idealen Mittelpunkt der höfischen Norm: *swer ez da gevürdern kan, der wirt schiere ein saelic man* (Erec 5686), denn er hat eben das Ideal dieses Artushofes voll erfüllt. Es war demnach der ganz besondere Artusdichter, Hartmann, der auch diesem Begriff wieder seinen bestimmten Ort, seine begrifflich klare Mächtigkeit im System der höfischen Ideologie zuwies; Wolframs Parzival ist das tiefste Beispiel der Notwendigkeit der *saelde*, weil er zum Unterschied zwischen Erwähltheit und Berufenheit vordringt. Walther gebraucht, je mehr er die höfische Konvention hinter sich zurückläßt, desto seltener dies Wort, mit seinem *frouwelin* verbindet er es nicht mehr, so wenig wie den Hohen Mut. Es ist ein höfisch-ritterlicher Standesbegriff, natürlich eng verknüpft mit Minnedienst und Kampf, durch Feigheit kann man seine *saelde* verderben (Will. 300). Auch überträgt sich metaphorisch der Frauendienst auf *frou Saelde*, man muß ihr dienen, sie *bejagen* und *pflegen;* verliegen und verfahren gefährden den Zustand. Aber wer in einer Lage ist, daß er sich der einen Katastrophe nicht entziehen kann, ohne in eine andere zu geraten — wie etwa Rüdeger im Nibelungenlied, doch fällt hier der Terminus nicht —, der ist *saeldelos*, ein ,,Mensch ohne Ausweg“, sein Zustand ist das *truren*. Ganz altes Gefühl hat sich hier wohl ständisch veredelt. Im Grunde wußte schon das germanische Altertum, daß der Mann nichts sei ohne die Huld des göttlichen Freundes und daß die ,,eigene Macht und Stärke“ ohne das Glück und die Gunst des Herrn meist irre geht.

IX.
NATUR UND FEST, SYMBOL UND TOD.

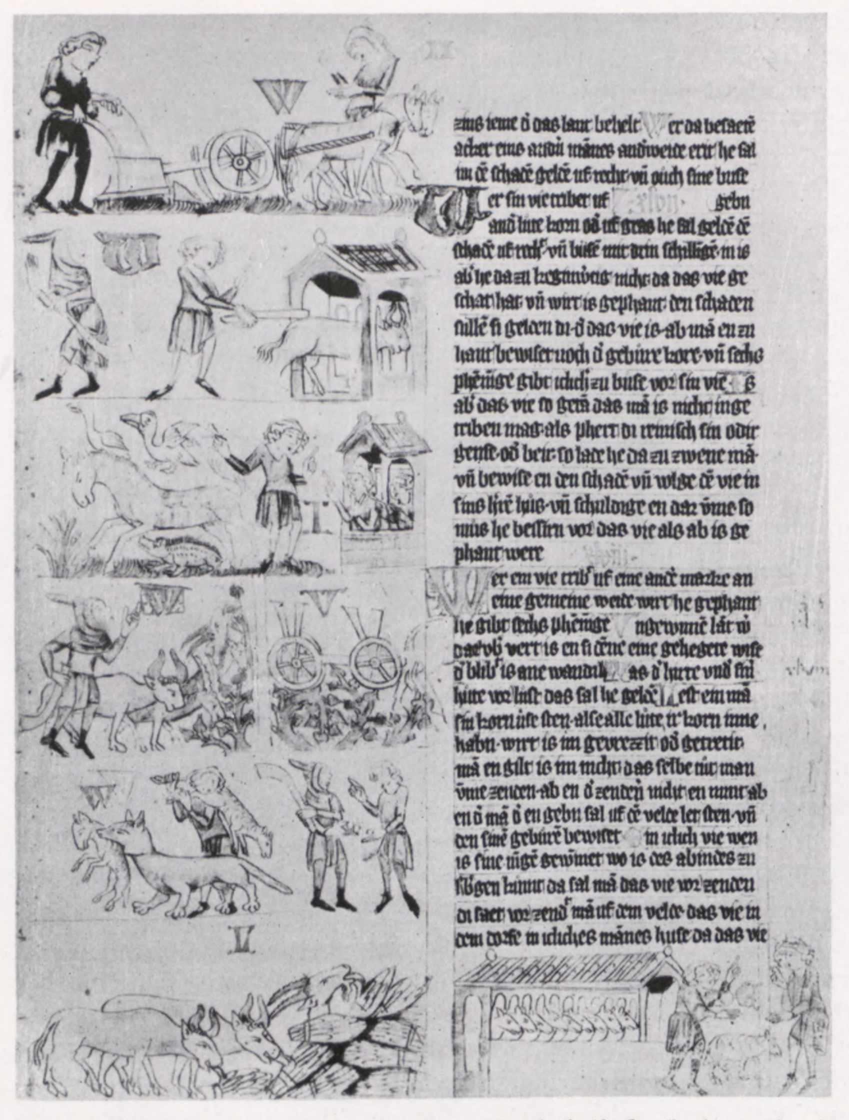
Daß auch für die Schönheit der Landschaft der staufische Mensch zugänglich war, eine bestimmte Naturempfindung in ihm lebendig, verrät unbezweifelbar zum Beispiel Konrad von Würzburg, wenn er seinen jungen Helden Partonopier (2278ff.) die vier Türme des fremden Kastells, einen nach dem andern, eilig besteigen läßt, einzig zu dem Zwecke, die Schönheit der Landschaft zu schauen: *als die noch tuont, die schonheit gerne wellent spehen* (2312). Und so überschaut er denn entzückt und hingegeben Wege und Auen bis hin zu den Straßen des Meeres, Würzgärten, Gelände mit Weinreben, Kastanien, Mandeln, Feigen, Zucker-, Lorbeer-, Apfelbäumen, Kornfeldern, Saatfluren, den Strom an der Stadt vorüber zum Meere flutend, die marmorne Brücke darüber, jenseits in der Ferne eine Burg auf rundem Hügel, Wiesen und Wälder mit allerlei Jagdgetier. Der Dichter der Rabenschlacht läßt die jungen Gesellen vor Ravenna, als der Nebel sich hebt, erleben, wie „rechte schöne" das herrliche Land Italien sei; wir wissen ferner schon (s. S. 33), wie gut Otto von Freising sich auf die Lieblichkeit Italiens versteht. Mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die Freude, besonders die Freude der Minne, ist der sogen. Natureingang im Minnesang verbunden, mit der Aufforderung zur Freude und dem Hinweis auf die Möglichkeit dazu: *des wirt vil manic herze fro.* Der Winter aber gehört zu den landschaftlichen Zuständen, dessen Schönheit nicht empfunden wird, der *truren, swaere, jamer* bringt für Mensch und Tier. Es sind erst weitere Schritte nötig, bis sich dies mäßigt und bis sich die Einstellung zu jeder Jahreszeit, auch die zum Winter, allein nach dem Verhalten der Geliebten richtet.

Die Beziehung zwischen Mensch und Natur ist also eng und herzlich, Erlebnisfähigkeit auch in diesem Betracht liegt seit alter Zeit im Blute — schon der St. Galler Klosterschüler Wolo der ottonischen Zeit bestieg den Turm, um die Berge und Wälder wenigstens zu schauen, die er nicht mehr durchschreiten durfte —, sie trat aus der Naivität nunmehr ins künstlerische Bewußtsein und bettete sich fest ein in das gesamte Kulturgefühl der Zeit. Wie untrennbar sich Natur und höfische Kultur verquicken, ersieht man aus einem Spruch wie dem Walthers 28, 1, der den Preis der Natur im Sang geradezu abhängig macht vom Glück in Leben und Liebe. Obwohl die Dichtung nicht danach begehrt, der Natur als solcher unmittelbar zu dienen, obwohl die gesamte Kunst dieser Zeit Naturschilderung an sich als alleinigen Inhalt und Selbstzweck nicht kennt, ist das Erlebnis der Natur bei den ritterlichen Dichtern von Anfang an zu spüren. Es entwickelt sich stark und reich das Vermögen, Landschaft in den Epen als Hintergrund zu zeichnen, nicht nur aus sachlicher Notwendigkeit, sondern um Stimmung zu geben. Landschaftsschilderung gehört durchaus zum Stil der epischen Kunst; das Naturmotiv, mit auch noch so geringfügigen Requisiten, gehört zum Stil des Minnesangs. Typik und Konvention, die sich bilden, schließen das lebendige Gefühl selten oder niemals aus. Elemente der Natur und der Landschaft sind im Minnesang schmückender Rahmen, im Epos gehören sie zum Hintergrund der Handlung, hier werden sie wesentlich und der Stimmung stark gemäß. Unterscheiden wir zwischen Naturlandschaft und Kulturlandschaft, so ist das Verhältnis zu beiden begreiflicherweise anders als bei uns. Was der junge Partonopier von seinen vier Türmen aus bewundert, ist eine reine idealisierte Kulturlandschaft. Da der Natur ein Eigenwert nicht zukommt, weshalb ihre Darstellung auch kein künstlerischer Selbstzweck ist, so ist desto leichter ihrer symbolischen Bedeutung Tür und Tor geöffnet.

Man kann vornehmlich von einer tiefen Empfänglichkeit für die blühende gepflegte Frühlingslandschaft sprechen, für die kultivierte reifende sommerliche Natur. Stellt Gottfried die schönste Aue in den blühenden vier Wochen des süßen Maien dar mit ihren Waldvöglein, ihren lichten Blumen, dem betauten Gras, dem Laub, der süßen Baumblüte, mit Schatten und Sonne, mit der Linde am Brunnen, dem sanften Wind über dem grünen Wasen, der der Freund des Maien sei, sowie mit der *saelegen* Nachtigall, und fügt er hinzu, dies alles sei dazu angetan, dem edlen Herzen Freude und Hohen Mut zu geben sowie das Fest, die *hohgezit*, darinnen zu feiern, so hat er damit die innere Gemäßheit solcher Landschaft für die Kultur seiner Zeit zu schönem Ausdruck gebracht. In der Tat sind alle ritterlichen Erzählungen überfüllt von diesen paradiesischen Baumgärten und allerschönsten grünen Auen mit Gras und Klee, Rosen, Lilien, Linden, mit Blumenduft und Vogelsang, mit schönen blumigen Wiesen als Fest- und Ausruheplätzen um klare Brunnen herum, sie gefallen sich in der beglückten Beschreibung von schönen Frühlingslandschaften mit erquickenden Lüften, mit der Kühle und dem Schatten des Lindenbaumes. In vielen Fällen sind sie der deutschen Dichter Eigentum (auch Iwein 6430, Parz. 508), trotz gelegentlich südlichem Einschlag (Wigamur 1142), wie wir ihn soeben auch im Partonopier trafen. Wonnige Gefilde, wie sie die Krone beschreibt (20099), voll Korn, Obst, Reben, Blumen, und mit dem breiten Fluß, jenseits dessen auf hohem Berg eine Burg sich lagert, sonnige Ebenen mit den schönen schattigen Bäumen (Krone 12805) verbreiten unter Dichtern wie Hörern jener Zeit Behagen und Wohlgefühl. Die Linde am Brunnen heimelt die Deutschen an (Parz. 94) und so wandelt Hartmann die Fichte seiner Quelle in eine Linde um (Iwein 580), die idyllische Landschaft mit den drei schönen schattigen Buchen ist sein Eigentum (Erec 7083). Man kann von einer deutschen Freude am schönen edlen Baum wieder sprechen (Erec 6008, 7085, Gregor 3531, Tristan 16745, 17175), wie einst für germanische Zeit (Mon. Germ. Script. XX 697ff. cap. 37). Besonders ausgezeichnet sind Gottfrieds und Konrads Frühlingslandschaften und schöne Sommergemälde wie die Frühlingsaue von Tintajol (Trist. 536), die Parklandschaft der heiligen Minnegrotte (Trist. 16663), die Bachusfestlandschaft (Troj. 15688), die Hochzeitslandschaft der Thetis (Troj. 1114), dazu



120. Allegorische Darstellung der Aussaat und Ernte. Einzelblatt aus einem Buche. Mittelrheinisch, Ende 12. Jh. Burg Brohl.



121. Ländliche Arbeiten. Aus der Dresdener Handschrift des Sachsenspiegels. Mitte 14. Jahrhundert.

kommen die Frühlingslandschaften der Ritterfeste und Schwertleiten im Wigamur, im Wilhelm von Orlens, in Garel, in Dietrichs Flucht und viele andere. Sie erlauben geradezu, von saekularisierten Paradiesen zu sprechen, zumindest von idealen Kulturlandschaften, von höfischen Ideallandschaften, die, wenn sie jenseits der Wirklichkeitsgrenzen liegen, desto geeigneter sind, dem Adel und Hochgefühl einen wahreren Rahmen zu geben. Wir haben hier die schöne höfische Natur, gewiß stilisiert, bewußt idealisiert, ausgewählt in wesentlichen Dingen und mit ausgewählten Worten, meist ohne Ordnung übrigens in der Perspektive, jenseits von wirklich und unwirklich, nämlich w a h r in etwa jenem höheren Sinn der Wahrheit ohne Wirklichkeit, wie sie Goethe an Claude Lorrain festgestellt hat. Frühling und Sommer umrahmen und schließen jene Einzelheiten zu einer inneren Ganzheitlichkeit zusammen; Wunschbilder der Landschaft mit Verklärung des Irdischen ergeben sich als die Naturräume, in denen allein sie wirklich leben zu lassen, die Gottheit jenen Menschen schuldig war.

Wir treffen also die gleiche schwelgerische Hingabe an die Kulturlandschaft — und dementsprechend übrigens auch das gleiche Grauen vor der Ur- und Naturlandschaft — wie sie einst auch die Antike beseelte und wie sie später ähnlich die große Weimarer Klassik beseelen wird. Gewiß lebt darin die tiefe Freude, den überantworteten Lebensraum wirklich zur schönen Heimat gestaltet zu haben. Sie hatten ihn nicht beraubt, zerschunden, getötet, sie hatten ihn gütig und weise behandelt, aufgeteilt, umgestaltet, den wilden gezähmt, daß er Friede, Schönheit, Wohnlichkeit und Naturverbundenheit zugleich hervorgab, daß er aus Germanien



122. Initial mit Darstellung von Fabelwesen. In der Mitte Glockenspiel. Aus einer Handschrift des 12. Jahrhunderts.



123. Kampf mit dem Drachen. Initial aus einer Handschrift des 12. Jahrhunderts.

zu Deutschland ward. Sie hatten ihm ihr Gesicht, den Geist und die Bildung, das Gesetz ihrer Sitten gegeben. Sie hatten ihn nicht zum Mißgebilde einer Zivilisationslandschaft deformiert, sondern die Natur im Kunstwerk, das sie wollte und meinte, einfach vollendet. Wirkliche Kultur gibt sich hin der Natur, setzt sie fort, widerspricht ihr nicht, leitet hin zu ihr, verschmilzt mit ihr, aber zerstört sie nicht, wie die Zivilisation es tut. Und die Landschaften, mit denen der Mensch sich umgibt, gehören dann also zu seinem Geist, zu seinem Lebensstil, zu seiner Daseinsweise. So wird die Landschaft untrennbar von ihm, muß in Dichtung und Mythos übergehn, bestimmt Leben und Dichten, wie dies sie bestimmt, sie nimmt an Schicksal und Geschichte teil, bestimmt sie und wird von ihnen bestimmt. Deformierte Zivilisationslandschaft, das heißt etwa industriezerfressen an Natur wie Kultur, gab es damals noch nicht; selbstverständlich war die urtümliche Naturlandschaft damals noch weit stärker als heute vorhanden, lag noch zu nah vor der Tür. Bauern und Benediktiner, Fürsten und Ritter hatten sie doch noch nicht soweit gezähmt, daß sie wie heute bereits durch Schutzparke gesetzlich geschützt werden müßte, um nicht ganz zu verschwinden. Wiesen sind Kulturlandschaft bekanntlich, nicht reine Kinder der Natur, die sie ja bald wieder verschlingen würde, Sense und Sichel haben sie geschaffen, ständige Sorgfalt muß sie erhalten. Unaussprechlich tief und dankbar ist also die Freude der staufischen Kultur an der schönen Wiese, der grünen Aue, dem Anger, dem grasigen Plan, der ihr Hauptraum in der Landschaft ist. Kulturpflanzen und Kulturtiere sind nun der Heimat eingefügt, Äcker, Gärten, Weinberge, Wege die erschließen, Brücken die hinüberführen; Sümpfe sind entwässert, Wälder gelichtet; Mühlen, Gehöfte, Weiler, kleine Städte, Burgen und Dome, die ihr entwachsen sind, bezeichnen sie und sind ihre Fortsetzungen in den Menschen hinein. Sie ist humanisiert, aber Naturverbundenheit läßt



124. Kentauren und Harpyie. Ausschnitt aus einem Wandgemälde der Schloßkapelle in Marburg mit der Darstellung des Hl. Christophorus.

sie noch zu, sie ist so beschaffen, daß sie noch einlädt zur Natur hin, ihren Rhythmus gönnt sie dem Menschen noch in Atem und Blut. Sie ist nicht mehr der Feind, den der Mensch einst vorfand, der ihn bedrohte mit unzähligen Mitteln, sie ist sein Freund geworden. Aber sie ist auch noch nicht die Tote, Gleichgültige, die die Zivilisation aus ihr machen wird, sie birgt noch die tiefen und freundlichen Geheimnisse, aus denen die Menschenseele Atem und Nahrung zieht. All dies ist die sommerliche Kulturlandschaft dem staufischen Mensch.

Aber den Wald, in dem einst nach uralter Fassung die entwichenen Liebenden sich bargen, hat Gottfried in die liebliche Parklandschaft seiner Minnegrotte verwandelt. Denn der Wald gilt als wild und rauh, als unwegsam, unheimlich, finster, geheimnisvoll, er ist der Hintergrund düsterer Dinge und Geschehnisse in den Dichtungen dieser Zeit, die unsere tiefe Sehnsucht nach dem Wald kaum kennt. Man empfindet Schrecken vor der öden Wildnis, vor der breiten Wüste mit dem Hagedorn, vor Moor und Hochgebirgslandschaft, vor den tiefen Tälern voller Schlangen, Kröten, Drachen, vor Felsblöcken in breiten Strömen, vor entwurzelten Bäumen im finstern unwegsamen Tannendickicht, vor den dunklen Höhlen. All das ist der Aufenthalt der wilden Brut von Unholden, Riesen, Räubern, Drachen und Dämonen. Auch das Meer ist wild und ungefüge, tobend, weit, breit, beängstigend, tief. Von Veldeke an erscheint es als düsterer Hintergrund, der Mensch ist nichts als sein Spielball, nur der Kampf vergleicht sich mit dem wogenden Meer (Will. 392). Am Winter erlebt man nur das Negative, Frost, Reif, Eis, Schnee; am Unwetter die märchenhaft unwirkliche Furchtbarkeit, die vernichtende Gewalt des Hagelsturms, des Donners, Regens, der Wolken, der Blitze, alles ohne Rücksicht einfach summiert. Diese Zeit liebt im allgemeinen nur die sanften breiten Berge, grün bis zum Gipfel hinan, die sanften Frühlingswinde, den klaren rauschenden Quell und empfindet nur im Sommer den Überschwang des neu erwachten Lebensgefühls. Hochgebirgslandschaft, Urwald, Meer: das alles ist jetzt, genau wie in der Antike und in der Weimarer Klassik, „traurig für den Bebauer wie den Beschauer", wie es Tacitus einst von Germanien formulierte. Vom Deutschland der staufischen Zeit, das ja längst ein halbes Italien geworden war, hätte er es nicht mehr sagen können, zur Genugtuung offenbar seiner Bewohner. Längst waren ja zu Eiche, Ahorn, Birke, Buche, Erle, Esche, Eibe, Espe, Fichte, Föhre, Hasel, Holunder, Kiefer, Linde, Schlehe, Rottanne, Ulme, Wacholder, Weide nunmehr Pappel, Kastanie, Platane, Lärche, Lorbeer, Myrte, Zypresse getreten, zu Apfel und Holzbirne die veredelte Birne nebst Rebe, Kirsche, Pfirsich, Mandel, Maulbeer, Mispel, Pflaume, Walnuß, Zwetsche, waren zu Ampfer, Binse, Brombeer, Distel, Farn, Wildklee, Moos, Lauch, Schilf, Nessel jetzt Rose, Veilchen, Lilie, Kamille, Akelei, Gamander, Liebstöckel, Raute, Thymian, Salbei getreten. Rose, Lilie, Veilchen waren nicht in der alten Poesie, weil sie nicht in der Landschaft waren, sie sind im Minnesang, weil sie inzwischen im Burggarten der Rittersfrau Wurzel geschlagen hatten. Das ganze Kolorit der Landschaft hatte sich verändert, war bunter und reicher geworden, gewiß auch, bei gerodetem Waldbestand, entwässerten Sümpfen, zahlreicheren Feldern und Wiesen, im Klima milder, lichter, trockener, schöner. Die Kulturlandschaft Deutschlands hatte längst begonnen, die heroischere Germaniens abzulösen und seine



125. Romanisches Tor mit Tierdarstellungen. Remagen (Rheinprovinz).

Bewohner gaben sich inbrünstig jetzt ihrem Besitze hin, indem sie sie in der beschriebenen Weise idealisierten. Es ist nicht leicht, nach kaum überstandenem Schrecken und Grauen auch an der Ur- und Naturlandschaft wieder Freude und romantisch-heroische Reize zu finden, wie es nach den Klassikern die Romantiker und wie es einzelne auch in der staufischen Zeit vermochten. Es ist bekannt, daß Wolfram es vermag, die heimlich-idyllische Atmos häre des Waldes erahnen zu lassen, auch Herbst- und schneeigeWinterlandschaft kommen bei ihm, nicht ohne Spott gegen das ewige Pfingsten des Artus, bekanntlich in etwas zu ihrem Recht. Dem Lyriker Burkart von Hohenfels, einer wolframverwandten wildgemuten Jäger- und Dichterseele, sollen die hohen Berge, die starken Wasser, die weiten Gefilde die wilden Gedanken stillen, er liebt offenbar das Unberührte, fast Heroische, nicht minnesingerisch Empfindsame der Natur.

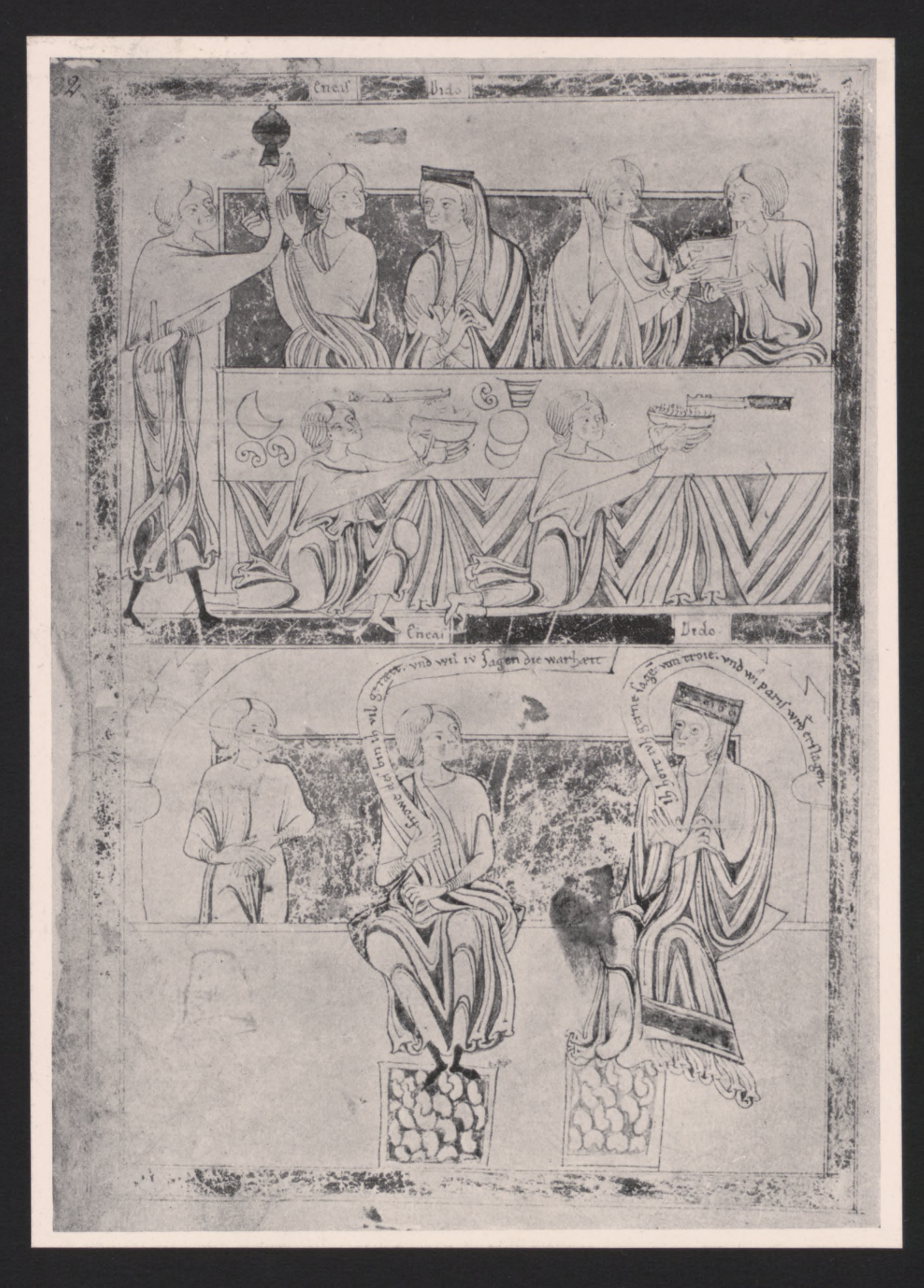
Gewöhnlich gibt man die Landschaft, nicht eine, keine einmalige Besonderheit, vielmehr den Typus, den Zustand, nicht die bewegte Lebendigkeit. Es handelt sich dabei um Beobachtung und Darstellung von Einzelheiten, um Aneinanderreihung einzelner Landschafts- und Naturrequisiten, nur um Andeutungen dessen, was zum Verständnis notwendig ist: Das Bild der Landschaft lebte schon im Hörer, der Dichter erinnert gleichsam nur daran mit einigen Formeln aus dem Ausdrucksschatz. So war in der alten Heldendichtung das Wissen um die Sage selbst vorausgesetzt wie jetzt um die Natur. Wenige Striche lassen aus Einzeldingen das Ganze erahnen. Es handelt sich nicht um ein gleichzeitiges Nebeneinander, sondern um ein zeitliches Nacheinander in scheinbarer Zusammenhangslosigkeit wie bei der uns schon bekannten Beschreibung des Leibes. Zusammenschluß, Erfassung einer ganz- und einheitlichen Geschlossenheit wird kaum erreicht, auch die Malerei der Zeit kann ja nicht die landschaftliche Gesamterscheinung liefern. Wolfram am ehesten erfaßt das Sphärische der jeweiligen Landschaft im Ganzen. Gewöhnlich erwähnt man bloß, man schmückt nicht aus, übrigens ohne jede Originalitätssucht auch hier, kurz, formelhaft, typisch, ohne Streben nach neuen charakterisierenden Worten, wenn auch der Reichtum an Einzelheiten wächst. Sie können so scharf beobachtet sein, z. B. bei Wolfram, daß sie den Mangel an Realität des Ganzen ausgleichen. — Gelegentlich begegnet Sinn für räumliche Tiefe und Staffelung in unendliche Ferne, wie sie schon die altgermanische Dichtung (Skirnismal) und dann wieder die Malerei, etwa Altdorfer (Alexanderschlacht), kennt. Die Landschaft, die Partonopier von jenen vier Türmen erblickt, staffelt sich bis zum Meer und zur Burg in der Ferne. Bei Wolfram erglänzen Himmel und Meer weithin feuerfarben (Will. 223), schweift der Blick der Liebe von Fenster und Zinne über Heide in Osten und Westen bis auf die wilde See (Tit. 117ff.), fährt der tiefenhafte Fernblick über den Strom aufs Meer und die auf Felsen getürmte Stadt (Parz. 180ff.); vom Kamm des Gebirgs über Wald und Meer schweift er in Pleiers Meleranz (vgl. auch Eneid 2038, 4036ff.). Besonders Konrads Frühlingslandschaften zeichnen sich durch solche Raumtiefe aus. Palasfenster und Turmzinnen gewöhnten die Menschen an diesen tiefenhaften Fernblick, der zugleich in Wechselwirkung



126. Jagdfries von der Johanniskirche in Schwäbisch-Gmünd.

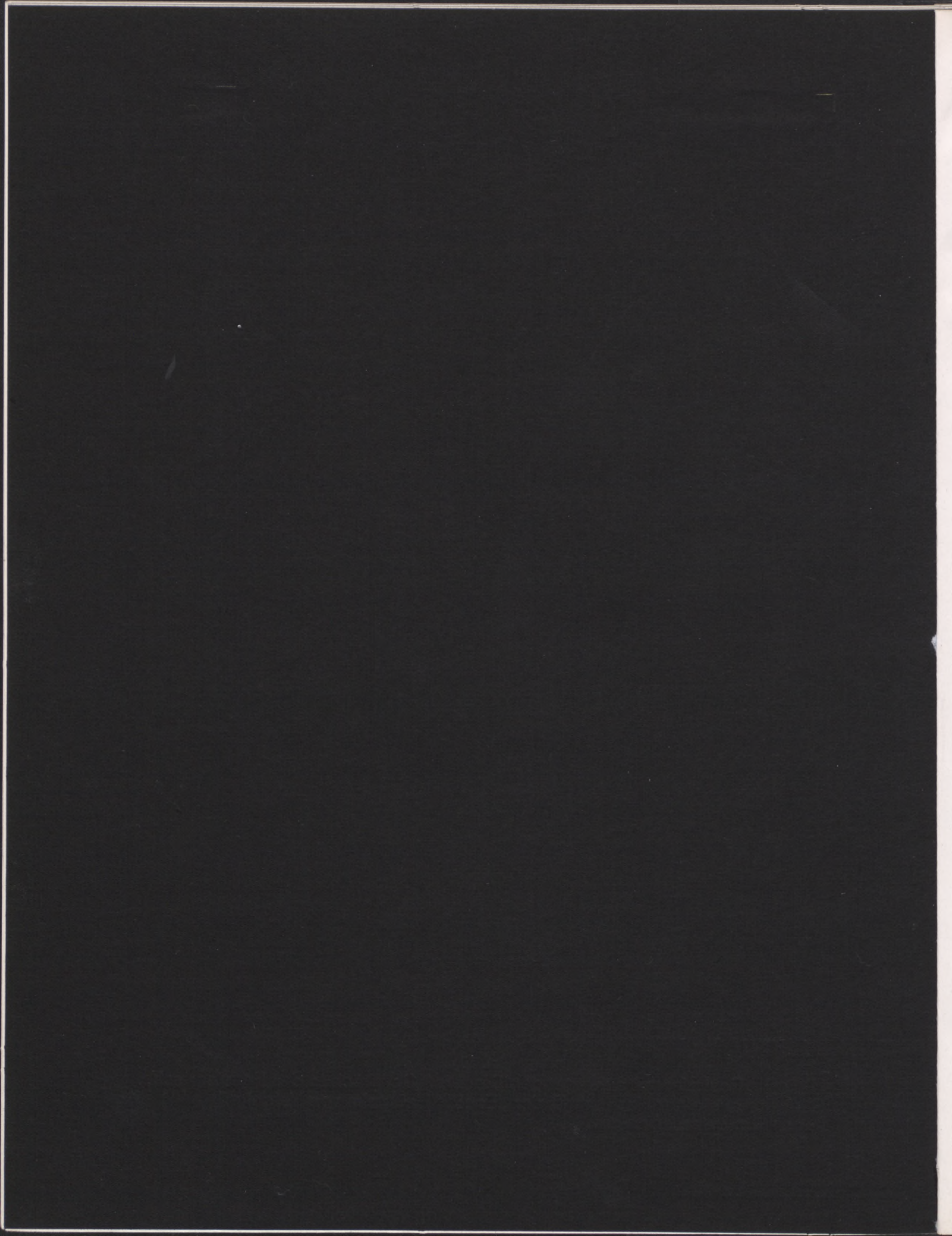
Türme, Zinnen und weitausschauende Fenster begehrte und hervorrief.

Das Ich wird nicht herausgelöst aus der Landschaft, sie ist nicht schicksallos wie im Naturalismus, nicht ohne Symbol, magisch, mythisch, beseelt. Man findet in ihr Stimmungsparallelen. Die Klage der verlassenen Gräfin im „Moriz von Craun" steht in stimmungsvollem Zusammenhang mit der Natur. Es besteht Neigung, die Natur zu beseelen und sie also leicht in den Gang der Handlung einzubeziehen. Die Dichter formen sie aus ihrem Gemütszustand, deuten sie aus ihm heraus, sie lassen sie mitlachen, -zürnen, -klagen, -toben, sich rächen. Man weiß, daß man flüchten kann zur Natur aus der Welt, selbst in die Wildnis. Wolfram sieht sie oft vom Einsamen aus, Gottfried meist von Zweien. Wolfram reicht auch hier in tiefere Schichten, gibt und fühlt das Atmosphärische, seine meisten Neuschöpfungen beziehen sich auf atmosphärische Erscheinungsformen, Gottfried erlebt die Natur in höfischer Minne, Wolfram in der ritterlich-heroischen Sphäre. Untergeordnet wird die Natur wie ein Hofgesinde; wo das nicht geht, erscheint sie feindlich. Im Begriff der Freude oder des Leides, untergeordnet unter ein seelisches Moment, parallel zu Herz und Stimmung oder im Kontrast dazu sammelt auch der Minnesang die Requisiten. Die Stimmungseinheit tiefster Verlassenheit von Parzivals Seele mit der eremitischen Landschaft Sigunens oder Trevrizents wird sofort fühlbar, anderseits ihre Übereinstimmung mit der Ruhe jener. Im Bild der Landschaft ist Schicksal der Seele. Beim Weggang von Gurnemanz erscheint der wilde einsame Wald als Bild von Parzivals Not. Es besteht fast ein irrationales Verhältnis zwischen Natur und Mensch. Jedes Geschehen hat seine Landschaft, die Natur dient dem Menschlichen, erst so wird sie wirklich, denn so wird sie Ausdruck des Seelischen. Obwohl Wolfram südliche Landschaft kennt (Will. 88), erfolgt doch der Tod des jungen Vivianz in der Geborgenheit einer typisch deutschen Natur (49, 60). Schneelandschaft ist dem Dichter Hinweis, Mahnung, Gralsnähe. Er verwandelt die Flußlandschaft der Fischerkönigszene in eine Seelandschaft, die in idealster Harmonie mit der Handlung steht. Er gelangt von der Naturverklärung des Höfischen zur gedankenvollen deutschen Naturschau. Man kann eine Parzivallandschaft mit unwegsamem Gelände, undurchdringlichem Wald und Schicksalsstimmung unterscheiden von einer Gawanlandschaft mit graden Straßen, „klarem" Forst, südländischen Bäumen und Märchenstimmung. Höfische Ideallandschaft kennt er auch (Parz. 96, Will. 213 u. ö.), aber er ist wie gesagt, imstande, sie humorvoll zu ironisieren (Parz. 281). Besonders bei ihm und bei Konrad steht die große Landschaftsschilderung jedesmal in enger Beziehung zu den verschiedensten Seiten der menschlichen Seele. Auch im „Wolfdietrich" steht der kühle friedliche Abend mit dem Mond auf der grünen Heide und dem Bach im Einklang mit der arglosen Unschuld des ausgesetzten Kindes, so das Jugendidyll Wolframs und Konrads im Trojanerkrieg mit der Kinderpsyche Parzivals und des Paris, so Schyrons unheimliche Höhle mit ihren unheimlichen Bewohnern bei Konrad, so Wolframs friedliche Schnee- oder bunte Sommerlandschaft in Übereinstimmung oder auch im Kontrast mit dem Helden. Bei Wolfram scheint die Landschaft an jenen Stellen eigenes Leben zu bekommen mit Tälern, Bergen, Wäldern in Morgen- oder Abenddämmerung, wenn der Markgraf Willehalm allein mit sich ist auf Flucht, auf Rettungsholung, in der Aufbruchsnacht, am Schlachtfeldabend. Um den Einsamen und Verlassenen, von Not Bedrängten, scheint dann, vielleicht erstmalig, falls nicht die alte Heldenpoesie hier Vorläufer bot, die Landschaft zu leben zu beginnen. Tritt aber Willehalm wieder in die höfische Welt, so wird die Landschaft wieder ideale Szenerie und typisches Sinnbild des Höfischen, wie auch im Innern die Sorge sich bändigt. Dann endet jedesmal das Gefühl, mit dem Held gemeinsam eine Reise gemacht zu haben. Wie sich die Natur bei Wolfram verrittert, wissen wir schon aus Cap. 2. Ansätze dazu finden sich viel, Boten hat der Sommer bei Meinloh wie ein großer Herr, Urlaub nimmt der glänzende Ritter Sommer, der ruhmvolle, bei Dietmar (39, 30). Höfische Formenwelt ist alsbald so durchlebt, daß sie hier überall durch-



Höfische Festtafel mit auftragenden Dienern. Gespräch in der Fensternische.
Bildseite aus einer Handschrift der „Eneid“ Heinrichs von Veldeke.
Berlin, Preußische Staatsbibliothek.

Tafel VI.





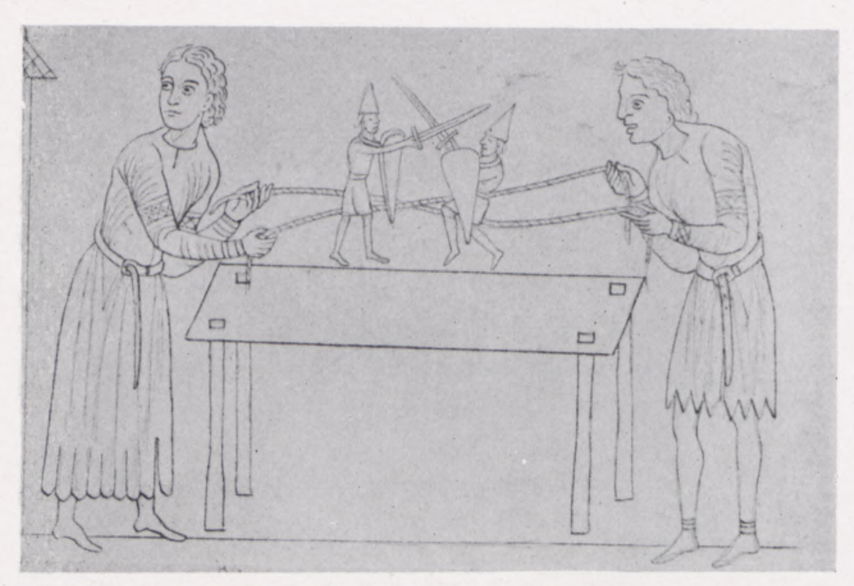
127. Ritter mit Falken auf der Faust vor dem Fenster seiner Dame. Aus der Heidelberger Liederhandschrift.



128. Hirschjagd. Aus der Heidelberger Liederhandschrift.

schlägt. Das führt zur Personifizierung, die bald stark zunimmt, zur Bekleidetheit natürlich auch der Heide, der Bäume, des Waldes, des Mais, des Sommers, des Winters in dieser starken Bekleidungsepoche, bei Neidhart, Neifen usw. Beim Herzog Heinrich von Breslau ergreifen die Requisiten Mai, Sommerwonne, Heide, Klee, Wald, Sonne das Wort vor Gericht, die personifizierten Naturteile verschwören sich, der spröden Geliebten des Dichters sich zur Strafe zu verweigern, engste Verbundenheit des Minnesängers mit der Natur führte schließlich dahin. Wolframs Ansatz zu neuer Mythisierung werden wir alsbald behandeln. Daß Landschaft Sinnbild von Vorgängen der menschlichen Seele wird, als Symbol, wissen wir schon. Weitgehend hat hier die Natur Symbol- und Vergleichswert, aber das entwertet sie nicht, sie dient so ritterlichem Menschenleben wie der Spiegelung des höfischen Gottes. Nicht werden hier die Naturobjekte in ihrer Realität erfaßt, sondern in ihrem symbolischen Sinn, es herrscht kein Intellektualismus, sondern Symbolismus. Jene Requisiten aus der Natur sind zugleich Symbole. Freidank hat es in Worte gefaßt: *diu erde keiner slahte treit daz gar si ane bezeichenheit*; *nehein geschepfede ist so fri sin bezeichne anderz dan si si* (12, 9; vgl. auch Thomasin 10437). Die Natur ist noch immer Wegweiser zum Transzendentalen, Ausdruck ewiger Wahrheit wie dann bei Albertus Magnus von neuem, nur daß jetzt die Zeit der großen Synthese zwischen Gott und Welt besteht und nichts nur der Kirche dient. Es herrscht eine abstrahierende, unsinnlich-übersinnliche, personifizierende, allegorisierende Sehart, die sich mit der gezierten zierlichen Ausdrucksweise verbindet. Nur bei Walther ist, wie der Mensch menschlicher, so die Natur goethescher, wirklicher, unmythischer, mehr vom Menschen aus gesehn, ihm näher, unabstrakter. In ihm bricht eine Strömung auf, die dann in der Haltung Friedrichs II. die allegorische Naturbetrachtung überwinden wird.

Die Vogeldarstellung in Friedrichs Buch von der Falkenjagd nähert sich der modernen Wissenschaftsweise, aber für die ritterliche Tierbehandlung gilt seine Devise *manifestare ea quae sunt sicut sunt* noch nicht. Es herrscht eine große Tierfreude, mindestens an Hunden,



129. Knabenspiel mit kämpfenden Rittern als Puppen. Aus dem „Hortus deliciarum" der Herrad von Landsberg. Ende des 12. Jahrhunderts.

Falken, Pferden, den ritterlichen Tieren schlechthin. Dichtung wie Miniaturmalerei kommen nicht ohne sie aus. Pferde werden oft genau beschrieben nach Stärke, Schnelle, Farbe, schöner Gestalt (Erec 7290; Tristan 6663). Aber nur in seltenen Einzelfällen fühlen sich die ritterlichen Dichter in die Tiernatur ein wie Wolfram etwa in die des Falken (Parz. 487). Buwenburg läßt einmal, gut beobachtend, das Getön der Lerche sich empordrehen im Tal hinauf zu den Bergen. Der Landegg verteilt die Goldamsel ins Laub, die Drossel in den Wald, die Lerche ins Gefilde, die Nachtigall in die Au. Meist aber fehlt jedes Bemühen um Einfühlung in Wirklichkeit und Eigenartigkeit des tierischen Daseins, um eine Deutung vom Tier selber her, man hat gar nicht die Absicht, sich in das Wunder des tierischen Lebens hineinzuspüren. Man deutet es so vom Menschen her, wie man etwa das Kind vom Erwachsenen her deutet.

Es gibt fast so wenig wirkliche Tiere wie wirkliche Kinder in diesem Bereich. Herzog Ernst ist als Kind schon der kleine Herzog, Alexander mit zwölf Jahren schon der vollendete kleine Ritter, Obilot und Sigune schon große Damen als Kinder, obwohl sie noch mit Puppen spielen, wie in der Malerei noch langhin das Christuskind schon der kleine Messias, der kleine Johannes schon der Täufer ist. So eben erscheint auch das Tierische nicht in seiner vitalen Wirklichkeit, in seinem Eigenleben, sondern in seiner Funktion für den Menschen. Vogelsang soll den Menschen beglücken, ihm Freude bereiten, die Tiere werden zu Teilnehmern der menschlichen Minne, des menschlichen Leides (Erec. 5866). Oft steht das Tier in Vergleichen als Bild einer bestimmten menschlichen Eigenschaft, so Löwe, Eber, Wolf, Sperber, Hase, Lamm, Hund, Esel, Eichhorn, Taube, Adler, Pfau. Tierfabelwelt stellt sich ein, der Uhu ist beim Spruchdichter Kanzler der Ratgeber des jungen Falken, er lehrt ihn natürlich in Eulenweise. Eigentlich besitzen alle Tiere, die vorkommen, eine, wenn auch oft ungeschriebene, Fabel, auf die sich ihre Beurteilung baut. Jedenfalls ist es die gleiche Denkart, die einst die Tierfabel ersann, und nicht umsonst spielt Reinhard der Gleißner noch in der Dichtung dieser Zeit seine Rolle. Der Löwe ist edel und treu, man hilft ihm ohne weiteres gegen den bösen Wurm. Da der geistliche Physiologus noch lebendig ist, so ist es eben von Wichtigkeit, daß der Löwe unsern Herrn Christus, der Wurm den Teufel bedeuten kann. Der Hirsch ist das Jagdtier schlechthin. So können auch die alltäglichsten Tiere ganz äußerlich in fabulöser Gestalt erscheinen. Enitens Prachtpferd ist halb schwarz, halb weiß, aber beide Farben sind durch einen grasgrünen Streifen vom Kopf bis zum Schwanz sorgfältig voneinander getrennt (Erec 7291). Kamillens Pferd und Didos Bracke sind dreifarbig, schwarz, weiß und rot (Eneid 5244, 1772), das Wunderhündchen Petitcriu trägt sämtliche Farben des Spektrums und noch einige dazu (Tristan 15828). So wird auch das Tier über Formel und Allegorie oft zum symbolischen Sinn erhoben. Das Roß wird zum Maßstab für seinen Reiter, seine seelische Lage, sein Schicksal. Das elende Pferd Jeschutens zeigt die Not an, der sie selber preisgegeben (Parz. 137, 256, 274); so stehen der Maulesel Kundries, der Klepper Malcreatiures in sinnvoller Verknüpfung schon rein äußerlich mit ihren Herren. Man kann von Parzivals Widerspiegelung in seinen Reittieren sprechen, von seinem Gralspferd als Vorzeichen seiner Berufung wie von seinem schlechten Gaul als Symbol seiner jugendlichen Torheit. Tiere sind wie Sterne vor-



130. Der Braunschweiger Löwe. Burg Dankwarderode, 1166.

handen ohne ein Problem an sich zu sein und sind dennoch zugleich Träger symbolischer Gleichnisse. Auch bricht der Physiologus in minnesängerischer Umwandlung wieder auf, Burkart von Hohenfels deutet einmal Adler, Lerche, Fisch, Affe, Biene und natürlich auch Einhorn nicht mehr nach der christlichen Heilsgeschichte, sondern nach seiner geliebten Herrin aus. Natürlich steht zum Pferd der Ritter in einem ganz besonderen Verhältnis. ,,Geselle" und ,,Geselle mein" ruft der Ritter Peter von Staufenberg sein Pferd (505) und dann kommt es gesprungen, damit er es besteigt. Auf des Rosses Pflege ist der gute Ritter bedacht (Willehalm 59, Wigalois 4358, Krone 12815), und es ist ganz gleich, ob das Markgraf Willehalm oder, in besonders rührender Weise, der böse Truchseß Keii ist. Besteigt der gute Reiter sein Roß, so vergißt er seinen Jammer und gewinnt den Mut zu neuen Freuden zurück (Wigalois 8425). Sich am Rosse zu rächen, etwa für einen Sturz, wäre ganz unritterlich, Gasozein tut es, aber Gawein darf es mit dem seinigen nur dann tun, wenn er die Gleichheit der Lage mit dem Gegner wieder herstellen will; hier waren zwei Pflichten in Konflikt (Krone 12031). Germanisches taucht dem Roß gegenüber wieder auf. Willehalm kann mit seinem Rosse so sprechen (59) wie Wittich zu Schemming, seinem Roß, in der Rabenschlacht (959): *linse und lindes heu daz wil ich dir geben*, nämlich: wenn du mich hinträgst. Man kann zum Christkind beten, als ob es der erwachsene Heiland wäre und zum Pferd so sprechen, als ob es ein menschlicher Freund wäre. So wird der dankbare Löwe zu Iweins und Herzog Heinrichs schützendem Freund.

Empfindung für die süßen zarten Töne der Natur ist da. Man weiß, welch große, eine unbestimmte Sehnsucht in der Knabenbrust erweckende Bedeutung der Vogelsang für den jungen Parzival im Waldidyll hat. Man lauscht dem Brunnen, Gottfried besonders hört das Rauschen des Quells, sein *runen*, wie er es nennt (17381). Am fließenden Brunnen beweint man sein Leid. Gottfried ist es auch, der den Vogelsang mit musikalischen Terminis auflöst (4800, 17371). Aber eine ungleich größere Rolle spielen doch die Lichterscheinungen. Es besteht eine ungeheure Lichtfreude, und an ihr, die sich aus dem Germanischen über das Angelsächsische und den Heliand herverfolgen läßt, offenbart sich die weitgehend germanische Herkunft des ganzen Naturerlebens in seinem innersten Kern. Diese Lichtfreude setzt sich alsdann in der Mystik fort, sie ging auch in die Scholastik ein (s. u.). Leibliche Schönheit ist für den höfischen Menschen Licht und Glanz und zugleich Quelle von Licht und Glanz, der schöne höfische Mensch trägt so etwas wie einen höfischen Heiligenschein um sich, und die ritterlichen Dichter äußern sich darüber oft in wundervollen Versen (Parz. 638). Licht ist Leben, Freude, Gradmesser der Schönheit, das beliebteste Attribut für Menschen, Blumen, Dinge aller Art. Licht ist Farbe, Antlitz, Leib, Haut, Augen, Hände, Mund. Licht ist viel gottgemäßer als bloße Schönheit an sich; ist Gott schön bei Chrestiens, so ist er bei Wolfram lichter als der Tag und ein *durchliuhtec lieht* (Parz. 119; 466). Dieser Glanz aller Dinge, Menschen, Waffen, Zelte, Städte, Burgen ist im Heliand durchaus vorbereitet, auch dort ist die Welt eine Lichtwelt.

Bekanntlich stellen sich in der ritterlichen Dichtung als Synonyma zu Licht und Schönheit die Wörter *clar* und *clarheit* ein, besonders bei Wolfram, sie werden alsbald bei Albertus Magnus und seinen Schülern Thomas von Aquin und Ulrich von Straßburg eine große philosophische Rolle spielen. *Claritas est resplendentia formae super partes materiae proportionibus*, heißt es bei Albert. Der Glanz ist ein konstitutives Element der Schönheit für Thomas. Gewiß hatte schon Augustin das Kunstwerk als *splendor ordinis* bestimmt, aber diese tiefe Verbindung, die für die Hochscholastik zwischen Schönheit und Proportion in der *claritas* mit Glanz und Licht besteht, dürfte vom Staufischen her nun seit Jahrzehnten bestätigt und bekräftigt sein. Eine Lichtwelt ist Gottes Welt, nur das Feuer der Hölle ist ohne Licht (Eneid 3409).

Sonne und Mond spielen eine große Rolle in Bildern, Metaphern, Vergleichen, insbesondere für die geliebte Frau. Das lebendige Spiel der Lichtreflexe fesselt jene Leute ungemein, man vergleiche das Spiel des Sonnenstrahls als eines Dieners der Liebenden im Schlafgemach (Erec 3016ff.) oder auf Isolde, wenn sie in der Minnegrotte schlummert (17580). Mondlandschaft wird unvermeidlich als schön empfunden (Eneid 9205, Erec 3106); es ist schön, wenn die Burg sich im Mondschein erhebt (Cap. III). Wenn die Fahnen, Helme, Speere im Mondschein schimmern (Parz. 377), erscheint neu ein schon germanisches Dichtungsmoment. Zum Waldidyll gehört der Mondschein im Wolfdietrich wie er zum nächtlichen Baumgarten im Tristan gehört. Daß der Dichter der Mond sei, der all seinen Glanz von der Geliebten als Sonne empfange, spielt bei den Lyrikern (Veldeke, Morungen usw.) eine große Rolle. Wie die lichte Sonne den Nebeltag durchschneidet, ist in „Willehalm" (40,10) zum Vergleich benutzt. Der Morgenstern, das hervorbrechende Morgenlicht, das Bild des Tages, die abendliche Beleuchtung der Landschaft, das Atmosphärische der Nacht sind intensiv erlebt besonders bei Wolfram und seiner Schule. Der Blick für solche Vorgänge ist klar, tief, geübt. Ausgeprägt ist das Gefühl für die Tageszeiten. Krieger-, Jäger-, Bauernnaturen liegt das im Blute; dichterisch steht es nun auf. Das Morgenrot erscheint bei Konrad von Würzburg und König Wenzel von Böhmen, das Abendrot nach trübem Tag wie Hoffnung auf Liebeslohn bei Buwenburg. Aber die dämonische Größe des jungen Tages hat doch am großartigsten Wolfram in seiner Tagelyrik von der nur poetischen Existenz zur mythischen Realität verdichtet. Burg- und Türmerdasein wird hier wieder lebendig, wenn er den Wächter den jungen Tag, der eben seine Klauen durch die Wolken schlägt, begrüßen läßt. Die flutende Lichtfülle der Tagesgeburt wird mythisch begriffen, ein junger Dämon ist es, der adlergleich aus dem Grau der Wolkendämmerung steigt.

Diese Kulturepoche schwelgt mehr in Licht- als in Farbeindrücken, auch darin liegt germanisches Erbe. Die Farben an sich in der Natur werden viel weniger beachtet als etwa in Schmuck und Kleidung. Die Bläue des Himmels wie der Augen wird niemals farbmäßig so gesehn oder bezeichnet, man beachtet an beiden nur das Licht und den blendenden herrlichen Glanz. Gelb spielt vorerst eine geringe Rolle, grün für Gras und Klee eine große, besonders bei Gottfried, ferner für Edelsteine und Stoffe, grün ist die Seidendecke, auf der der Gral getragen wird, grün ist der Edelstein im Knauf von Siegfrieds Schwert. Weiß, blank ist die Bezeichnung für Schnee, Silber, Schwan, gewisse Stoffe, die Hautfarbe; es geht wie braun mehr auf den Glanz als auf die Farbe schlechthin, braun kann als Farbwort gelegentlich violett bedeuten. Fahl bezeichnet das hellblonde Haar, sonst aber bedeutet es welk und farblos. Rot umfaßt eine weite Skala von Schattierungen, meint das Gold wie die Wange, den Mund wie das Feuer; schwarz ist der Rabe, die Kohle, das Pech. Jedenfalls gehört zur Freude die farbige Buntheit, und wenn die Welt, wenigstens von außen gesehn, schön ist, so zeigt sich das darin, daß sie weiß, grün und rot ist, also ein Festkleid trägt (Walther 124, 37). Freudlosigkeit ist *val unde trüebe*. Zwar ist die Farbensymbolik des späteren Mittelalters nur erst ansatzweise angebahnt, aber eine übertragene Bedeutung vieler Farbbezeichnungen ist schon lebendig. Weiß ist natürlich die Farbe des Reinen, Schuldlosen, Unbefleckten, grau bedeutet Pilgertum und Buße, grün bezeichnet Jugend, Frische, Kraft, Hoffnung (Parz. 489, 13), Lust, Vitalität; die Freude „grünt" (Will. 122, 26). Schwarz ist nicht in unserm Sinne Trauerfarbe, aber doch die Farbe des Herzeleids (Erec 5618), der *riuwe*, der Unstete (Parz. 1, 11), des Unheilvollen, Unheimlichen, Bösen, des Unglücks und der Traurigkeit, die vom Riesen Mabonagrin gefangen gehaltenen Frauen tragen schwarze Kleider (Erec 9857). Natürlich ist die Hölle schwarz und lichtlos, das Totenschiff bei Veldeke schwarz und Charon schwarzhändig, Teufel und Tod sind finsterfarbig. Vielleicht bedeutet rot in der Kleidung höchste Kampfbereitschaft, die gefährlichen roten Ritter im Erec und im Parzival deuten vielleicht darauf hin; jedenfalls

fochten die Heere in Deutschland wie in Frankreich zu dieser Zeit unter hochroten Fahnen. Licht und hell bedeuten natürlich gut und schön.

Betrachtet man Art und Bedeutung des Festes in staufischer Zeit, so ist ein wichtiges Merkmal die Einbeziehung der Natur auch in dieses Bereich. Gottfried ist es, der bei Markes Frühlingsfest (525ff.), wo sich die Eltern Tristans zum erstenmal begegnen, als Erster die Festmotive in großer dichterischer Schilderung durch die Einbeziehung der Natur bereichert. Aber die Mai- oder Pfingstfeste der Könige Marke und Artus, die natürlich in der Wirklichkeit begründet sind, weisen auf alte Überlieferung in der Verbindung von Fest und sommerlicher Landschaft hin. Nur die dichterische Schilderung der Ideallandschaft, in der das Fest stattfindet, ist nun seit Gottfried neu gegeben. Stimmung und Atmosphäre des Festes und der Landschaft sind ineinander verwoben, daraus die Minne erblüht. Die Sommerau mit dem Waldvögleinsang, den Blumen im Gras, dem Laub und den Blüten gehört zur Festesaugenweide für die edlen Herzen. Ganz eng ist die Verbindung von Herz, Fest und Natur, aber wohlgemerkt der Natur in ihrer gepflegten, gesitteten, idealen Form. Konrad Fleck (147ff.) läßt sein Frühlingsfest im Baumgarten stattfinden, nicht im Zimmer wie in der französischen Quelle. Sommerwonne und sorglose Gemüter, Minnereden und lyrische Naturstimmung gehören zusammen. Konrad von Würzburg schildert im Troj. Krieg bei der Hochzeit der Thetis das Frühlingsfest der Götter mit ausführlicher Beschreibung der idealen Kulturlandschaft, die dem Fest die Stimmung und die Atmosphäre gibt. Nur im Mai, wenn jegliche Frucht ihre Blüte dem Sommer entgegenträgt und die Blumen so wonnesam durch das Gras dringen, kann das große Ritterfest im Wolfdietrich (D VIII, 337) vor sich gehen.

Das Fest als solches ist ein sehr konstitutives Element im ritterlich-staufischen Leben. Das Gemeinschaftsgefühl des ritterlichen Standes und die Freude des Hofes äußert sich vornehmlich beim Fest. Feste teilen und bekränzen das Jahr, Feste sind die Krönung des Lebens, man lebt von Fest zu Fest. Der ritterlich-höfische Stand erlebt sich und seine Kultur im Fest, die Gesellschaft selbst begeht, betätigt und erlebt sich aktiv am schönsten im Fest. *Daz sint tugentliche dinc*, läßt der Dichter des „Graf Rudolf" den heidnischen König von den *hohgeziten* des deutschen Kaisers sagen. Festdarstellungen sind seit Veldeke in der ritterlichen Dichtung notwendig geworden, sie sind nun so konstitutiv für den Ritterroman wie die Feste selbst für das wirkliche Leben, oft spinnt sich hier gerade die wichtigste Handlung an unter den „großen Freuden und dem Spiel". Dichtung und Wirklichkeit gehen bei Veldeke ineinander über, wenn er den Vergleich mit dem Mainzer Hoffest von 1184 bringt für das große Schlußfest seines Äneasromans. Die Zeit war so, daß sie auch hier Selbsterlebtes erlaubte und statt antiker oder biblischer Vergleiche hinsetzen konnte. Die Umstilisierung der fremden Stoffe ins Ritterliche legte das nahe. Wenn sich die Ritter beim Kirchgang gegenseitig auf die schönen Frauen aufmerksam machen (Mantel 334ff.), wenn sich der Verdruß der Ritter einstellt, weil sich das Mahl verzögert (Mantel 410), so sind auch hiermit kleinere Züge aus der Wirklichkeit geschöpft. Natürlich erschöpft sich das Fest nicht im Mahl, nicht im Essen und Trinken allein.

Worauf es vielmehr ankommt, ist Freude und Ehre. Freude und Ehre feiern sich im höfischen Fest. Freude ist des Festes tragender Grund, sein Inbegriff in der Dichtung von Veldeke an. Ein Quellgebiet der Freude ist das höfische Fest. *Da was wünne und ere, vreude und michel riterschaft und alles des diu überkraft des man zem libe gerte*, heißt es summarisch im Iwein (2442). Das Fest soll die Freude des höfischen Kreises bekunden. Der Schall des Festes verbürgt Freude und Wonne und ist von früh an formelhaft damit verknüpft (Rother 1544; Parz. 222, 14; Nib. 306). Allegorisch erscheint die Freude auf dem Thron beim Fest

in Strickers Daniel, von der Unfreude wird sie hinuntergestoßen, dann aber wieder inthronisiert. Die Entfaltung von Glanz, Pracht und Reichtum, das gute Benehmen, die feinen Formen, die freundliche Aufmerksamkeit, daß man beim Mahl *mit flize* bedient wird, die ganze ritterliche Tischzucht: auf all diesem beruht die Freude weit mehr als auf Essen und Trinken. Aber der Begriff der *freude und kurzwile* verinnerlicht sich, besonders bei Hartmann, mehr und mehr, wie ja denn bei ihm das Freudeerlebnis geradezu zur Religion gemacht wird. Das Fest dient der Ehre des Hofes und seines Herrn, es ist natürlich Ausdruck seiner Macht und Herrlichkeit. Teilzunehmen ist Ehre, es bringt Ehre dem Gast wie dem Wirt, fernzubleiben ist Schande. Die Einladung, die Vorbereitungen aller Art, Ankunft und Empfang, Unterbringung, das Mahl am ersten Tag, Buhurt, Tanz und Spiel, Belehnungen, Ausübung der *milte* nach allen Seiten, der Abschied: das alles bringt Freude und Ehre. Das Ritterlich-Kämpferische — dies besonders im Deutschen, bei Hartmann z. B. gegenüber Chrestiens — spielt seine Rolle ebenso wie das Gesellschaftliche in Musik und Tanz, wie die Freigebigkeit, die *milte*, die Geschenke. Gerade die *milte* dient der Freude und sichert dem Fest einen langen Nachklang, sie bewirkt, daß *ane nit und strit* überall ungetrübte Freude herrsche. Der Ehrbegriff wird namentlich von Hartmann stark im Feste vorgeschoben: *wan sie ahten mere uf ander ere danne daz si fraezen vil* (Erec 2132). Das Fest ist einfach königliche Pflicht des Hofes (Kudrun 31), so sehr daß das Problem durchaus besteht: Ist ein Fest ohne Freude denkbar? Nämlich wie ja doch der Hohe Mut ohne Freude denkbar ist (vgl. Cap. VIII). Will Unehre, Trauer, Anklage, Entsetzen ein Fest plötzlich stören, so bricht es womöglich jäh ab, die Gemeinschaft löst sich vielleicht in alle Winde auf. Die Ritterromane enthalten in der Tat viele Beispiele dafür im Gefüge ihrer Konstruktion. Aber eine strengere Haltung wird das Fest nach Möglichkeit trotzdem zu Ende führen. Wolfram im „Willehalm" zeichnet ein solches Fest ohne Freude, als der Markgraf verrußt und verrahmt, ruppig, struppig und bärtig im Kriegsgewand mit seiner Hilfeforderung am festlichen Hof des Königs erscheint. Aber da wendet sich Willehalms Vater, der alte Heimrich, an den König: *herre nu tuot dem gelich daz ir hohgezite hat, durch unser klage daz niht lat, . . . swie freude uns fliuhet oder floch.* Und der sonst nicht eben sehr starksinnige König antwortet: Wir sollen wegen Ungemach und Klage nicht verzagen, *ich wil die hohgezit han.* Es ist Trauer möglich im Rahmen des höfischen Festes, ohne daß dieses zerstört werden müßte. Männlich-ritterliche Haltung wird es zu Ende führen. So schuf Wolfram hier ein Fest ohne Freude und beantwortete damit unsere obige Frage; das andere Wesenselement des höfischen Festes hat einmal Gottfried entfernt, indem er die Gemeinschaft ausschloß und seine Liebenden in der Minnegrotte ein Fest zu Zweien feiern ließ.

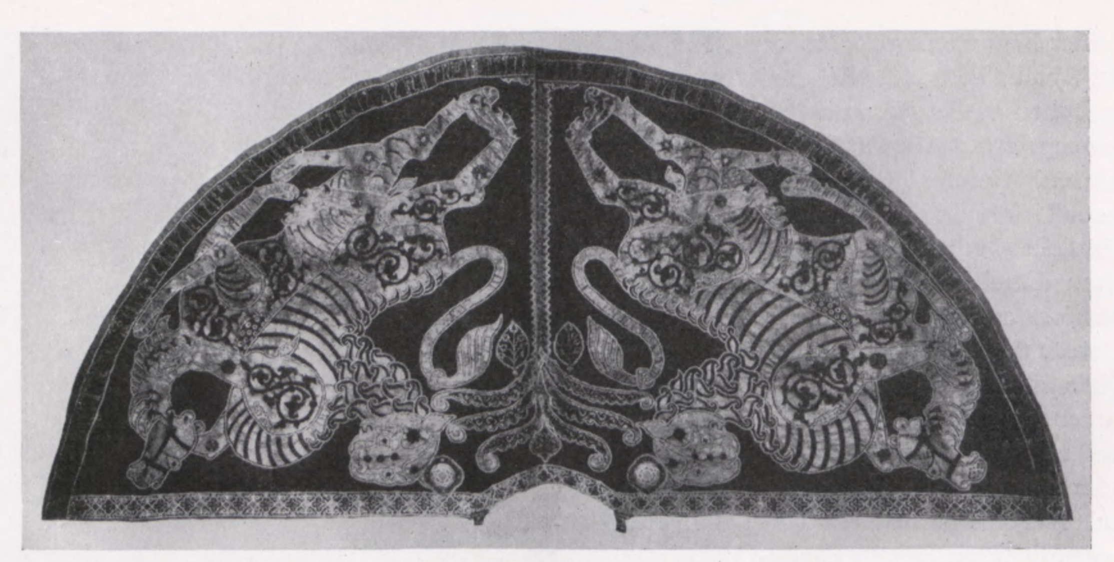
* * *

Die große Rolle der Symbolik in der Geisteshaltung der hochstaufischen Epoche haben wir schon oft gestreift. Sie äußert sich in Formen, Gesten, Gebärden, Handlungen einerseits, sie heftet sich andrerseits an geeignete Gegenstände. Der Mensch der höfischen Epoche lebt und denkt in Symbolen. Formen sind fast noch wichtiger als Sprache, gewisse Gegenstände können sich mit Symbolwert füllen wie etwa einst mit Magie. Und genau so wenig, wie es auf der primitiv-magischen Ebene ein Verschiedenes bedeutet, ob sich die Magie an eine Handlung oder an einen Gegenstand knüpft, genau so wenig bedeutet es jetzt auf der symbolischen Ebene ein Verschiedenes, ob das Symbolische sich an eine Handlung oder an einen Gegenstand bindet, an ein Ding oder an eine Form. Manchmal ist beides verknüpft, wie bei Brynhilds Gürtel. Es gibt jetzt Tier-, Münz-, Burg-, Kirchen- und andere Gebäudesymbolik, es gibt Farben-,

Kleider-, Wappensymbolik, es gibt Symbolik der Edelsteine, wir haben vieles davon schon kennengelernt. Alles hat einen anderen, tieferen Sinn, und dieses Tiefere ist das eigentlich Wirkliche. Im täglichen Leben gelten dieselben symbolischen Denkformen wie in den Stilgesetzen der Dichtung. Neben Orilus steht, wie wir sehen werden, Herr Neidhart, der eine aus der Dichtung, der andere aus dem wirklichen Leben. Neben Parzival und Rüdeger mit ihren hier zu behandelnden Formerfüllungen steht der Kaiser Barbarossa als Marschall des Papstes, der diesem den Steigbügel hält, um damit eine besondere symbolische Form zu erfüllen, ohne die es nicht geht. Caesarius von Heisterbach berichtet 1222 von einem Ritter Walewan, der als Mönch ins Kloster eintrat. Auf seinem Streitroß und in voller ritterlicher Rüstung kam er zum Kloster, trat bewaffnet in die Kirche, schritt in Waffen durch den Chor bis zum Altar der Heiligen Jungfrau. Dort übergab er sich ihr und legte die Waffen nieder. Denn es schien ihm angemessen, interpretiert Caesarius diese Formensprache, genau dort dem weltlichen Kriegerstand zu entsagen, wo er den geistlichen annehmen wollte. Der gesamte Konvent wunderte sich über diese neue Form der *conversio*. Und Caesarius erzählt sie als Merkwürdigkeit. Der Ritter handelte nach einem Formgesetz, das der Kirche unbekannt war. Er wandte eine Geste an, durch die sinnfällig zum Ausdruck kommen sollte, was er beabsichtigte. Rede allein genügte ihm nicht, er mußte ein Geschäft bildlich vollbringen, wie es in seinem heimischen Recht üblich war. Er wählte noch eine Gebärde, eine sinnfällig erfüllte Form. Die Äußerungen des Lebens, wenn sie rechtlich werden sollen, verlangen nach einer formalen Bindung. Erfüllte Form wird zu einem Symbol. Damit Inhalte zu Wirklichkeit werden, müssen Formen erfüllt sein. Das Ordenskleid genau an der Stelle zu nehmen, wo die Niederlegung der Rüstung erfolgt war, verwirklicht in symbolischer Weise nach der Denkgesetzlichkeit dieses Ritters erst die von ihm gewünschte *conversio*. Es ist kein Zweifel, daß solches Denken hauptsächlich aus dem altgermanischen Rechte stammt. Unsere altdeutschen Rechtsformeln und Weistümer sind voll von verwandter Symbolik. Man kennt die „nur" symbolischen Strafen, die so gut wie wirkliche sind. Man kennt die großartigen Formen des germanisch-altdeutschen Rechtslebens und ihre tiefe Feierlichkeit. Man kennt von dort die „bildliche Vollbringung eines Geschäfts". Unser Ritter, Grundherr und Gerichtsherr, kannte sie jedenfalls noch. Ihm war sie Bedürfnis, sie entsprach seinem staufisch-höfischen Formgefühl. Daß die Kirche ihrerseits



131. Ritter mit Wappensymbolen auf Helmen und Schilden. Buchbild aus Heinrich von Veldekes „Eneid". Berlin, Staatsbibliothek.



132. Der deutsche Kaisermantel mit Darstellung von zwei Löwen über zwei Kamelen.

selbst Symbolik liebte, wirkte bestätigend. Aber unserem Konvente war diese Form der *conversio* neu.

Starb der Kaiser, so war offenbar eine bange Frage, ob die alte Krone dem Haupte des Nachfolgers passe, nicht nur daß ihr bloßer Besitz schon symbolische Notwendigkeit war. ,,Wohl ist die Krone älter als der junge König Philipp'', sagt Walther, ,,ist es nicht ein Wunder, wie sie ihm paßt, als habe der Schmied sie eigens für ihn gefertigt? Die Krone und sein kaiserlich Haupt fügen sich so zueinander, daß sie kein Edler von Rechts wegen mehr scheiden kann. Wer am Reich noch zweifelt, der schaue, wer den Waisen, den Leitstern aller Fürsten, über seinem Nacken trägt.'' Symbolisches Denken sieht darin die kaiserliche Bestimmung. ,,Aber die Krone, welche man sehr hatte füttern müssen, stand wie ein übergreifendes Dach vom Kopfe ab'', schreibt Goethe in Bezug auf den jungen Joseph II.; es dokumentiert sich der aufgeklärte leichte Humor jener Zeit an Stelle des ernsten Sinns für Symbolik in staufischer. Der hohenstaufische Kaisermantel, sizilisch-sarazenischer Herkunft, zeigt zwei Löwen über zwei Kamelen; im Orientalischen war dies das Sinnbild der Königsgewalt, jetzt bedeutet es den Sieg der Christenheit über das Heidentum; der symbolische Charakter blieb, nur die Interpretation mußte sich ändern. Die kostbare höfische Haube begleitet in symbolhafter Weise des Bauernburschen Helmbrecht Aufbruch ins Rittertum, in sein Glück, seinen Tod. Im ,,Titurel'' war wohl dem Brackenseil eine Rolle zugedacht wie sie etwa die herkunftschildernde Elfenbeintafel im ,,Gregor'' spielt. Diese Tafel bedeutet fast Gregors Makel, die Sünde seiner Eltern, aber doch auch seine adlige Abkunft zugleich. Sie wird dem Kinde mitgegeben wie jene Abkunft und jene Sünde. Aber solange er sie nicht kennt, kennt er auch jene beiden nicht. Als er die Tafel erhält, sinken zugleich Schuld wie Abkunft in sein Bewußtsein. Täglich — in der Welt — denkt er an die Schuld und die Abkunft, weil er täglich die Tafel liest. Er hat lesen gelernt eigentlich nur für die Tafel, d. h. nur für Abkunft und Schuld. Als er sie zu lesen bekam, wollte er den Rest noch wissen, so trieben ihn Tafel wie Schuld in die Welt. Bei der Erkennung zwischen Mutter und Sohn bedeutet die Entdeckung der Tafel zugleich die Entdeckung des Sündenverhältnisses. Er schleppt beide zugleich wieder weiter. Noch in des bösen Fischers zerfallener Hütte hat er die Tafel krampfhaft wie seine Schuld bei sich. Aber er vergißt sie beim raschen

Aufbruch in die große siebzehnjährige Buße, als ob die große eigene Sünde nun wichtiger sei als die alte ererbte. Während der 17 Jahre Buße hat er sie so wenig bei sich, wie während der 15 Kinderjahre. Trotzdem sehnt er sich nach ihr, wie es ihn dort zur ritterlichen Abkunft zog. Er fragt sofort nach ihr, ,,damit die Seelenbürde doch geringer würde". Er wiche nicht von der Stelle, ehe sie nicht gefunden sei. So wird sie gefunden und so bekommt er sie wieder. Diese Tafel bedeutet das Sündhafte und das Adlige seiner Abkunft zugleich, sie ist geradezu ein Symbol und es ist von Bedeutung, daß ein Gebet bei der Tafel den äußeren Zusammenbruch seines Glücks und seiner Ritterschaft herbeiführt, also dessen, was er hat retten wollen. So begleitet Siegfrieds Schwert Balmung das ganze Nibelungenlied, in einem gewissen Sinne bedeutet es überhaupt das Gedicht. Hagen hat seinen Namen zuerst genannt, als er von den berühmten Jugendabenteuern Siegfrieds sprach. Man sieht es dann in Siegfrieds Händen im Sachsenkrieg, auf der letzten Jagd. Dann kommt es an Hagen, der es 26 Jahre trägt wie eine Schuld, wie seine Schuld, deren er sich jedoch nicht schämt, geradezu sichtbarer Ausdruck, daß er sich nicht schämt und nichts bereut. Aber nun frißt ihn die Schuld, nun frißt ihn das Schwert. Man sieht es noch in seiner Hand, als er zuletzt mit Hildebrand und dem Berner ficht. Jedesmal dicht bevor es seinen Besitzer wechselt, klingt der Name des Schwertes auf. Als im Hof die Königin zu ihm trat, sah sie es nach 26 Jahren zum erstenmal wieder: über seinen Knieen, funkelnd mit dem faszinierenden grünen Stein im Knauf, lag die offen eingestandene Schuld, das Schwert des von ihm Ermordeten. Drei Tage später nimmt sie es dem Überwältigten ab. Und nun stirbt der Mörder durch seines Opfers Schwert. Jetzt frißt ihn die Schuld. Das ist die unzweifelhaft erfüllte Form der endlichen Rache. Eine noch erfülltere Form ist nicht denkbar gewesen. Daß man zur Minne magischer Tränke bedürfe, lehnten unter Berufung auf den Zaubertrank Tristans schon Veldeke, Chrestiens, Bernger entrüstet in ihrer Lyrik ab. ,,Was braucht es Liebestränke?", fragt Hartmann im Büchlein; die einzig erlaubte Magie sei eine Mixtur aus den Tugenden, angerührt im Gefäße des Herzens. So macht denn auch Gottfried den Trank Brangänens nur noch zum Symbol, zum Trank, welcher Liebe bedeutet, nicht bewirkt. Ihre Liebe erwuchs schon ohne den Trank; die Liebe ist ihr Schicksal, und geblieben ist, daß die Liebenden gemeinsam ihr Schicksal trinken. Der Trank hebt ihre Liebe, ihr Schicksal nur in die Bewußtseinssphäre. Aber hier ist ihr Schicksal kein Zauber mehr, sondern kommt aus dunklerem rätselvollerem Grund. Lächerliche Magie reicht nicht mehr zur Erklärung der Liebe; ihr Liebesschicksal symbolisiert der genossene und verlorene Trank.

Der junge Tor Parzival brach und nahm von Jeschute ungefüger-, aber harmloser Weise Fürspann und Ring. Orilus, ihr Gemahl, sieht diesen Raub als Beweis dafür an, daß sie sich den Räuber zum Geliebten genommen habe, daß er *ir minne teil nam*. Er nimmt den Raub als Symbol von Unehre und Untreue, die Dame selbst beugt sich voller Verzweiflung der Übermacht des Symbols und erkennt es an. Indem Parzival den Raub vollzog, die Form des Raubes erfüllte, realisierte er einen bestimmten Inhalt, der für alle Beteiligten von höchster Peinlichkeit war. Die Erfüllung der Form symbolisierte den Eintritt des zugehörigen Inhalts; der Raub des Gegenstands war Zeichen, Ersatz, Abbild eines viel weiteren und tieferen Sinns. Indem der Bauer Engelmar der Friderun den Spiegel von der Seite bricht und nimmt, übt er die leidvollste Wirkung auf den Ritter Neidhart aus, der das Mädchen liebt. Der wirkliche Dichter Neidhart legt dem Raub den gleichen formalsymbolischen Wert bei wie der Romanheld Orilus. Wenn Kriemhild der Brynhild vorhält, Siegfried habe ihr in jener geheimnisvollen Nacht das Magdtum genommen, so sagt sie nicht mehr als sie selber glauben muß, denn sie erhielt Bryn-

hilds Ring und Gürtel aus Siegfrieds Hand. Es kann sie in keiner Weise belasten, daß sie so weit in ihren Schlüssen geht. Unter der ungeheuren Macht des symbolischen Denkens hatte sie sich die Dinge nicht anders zurecht legen können. Siegfrieds Schuld war erstens, daß er ihr den wirklichen Verlauf der Nacht mit keiner Silbe erzählt hatte und daß er ihr zweitens die bedeutungsvollen Dinge leichtsinnig übergab. Nicht er hatte geschwätzt, das Symbol hatte gesprochen.

Hier liegen symbolische Dinge und Formen verbunden vor. Alles, auch Kampf und Liebe, werden in die höfische Formkultur hineingestellt. Denn diese Formen sind zugleich Symbole der Ethik, die jeden Zugehörigen verpflichten und ihm eigen sind. Welche Bedeutung Kuß, Gruß, Geste und Umarmung haben, zeigt der Minnesang. Es gibt ein ausgebildetes Empfangs-, Abschieds-, Ehrfurchts-, Verachtungszeremoniell. Man nimmt unter den Mantel, man zieht in den Schoß, man sitzt Hand in Hand, man geleitet an der Hand, man reicht den Becher, man schneidet vor bei Tisch usw.: all das sind Ausdrücke bestimmter Formkultur, sind Gebärden, die oft besonders betonte symbolische Bedeutung erlangen, die niemand mißversteht. Äußere Zeichen sind stellvertretend für Gesinnung, Absicht, Rede, Tat. Bei der Ankunft der Gäste in Etzelburg küßt Kriemhild nur ihren jüngsten und liebsten Bruder, woraufhin sich Hagen seinen Helm fester bindet. Das ist geradezu Formensprache, ein stummer Dialog in sprechenden Symbolen. „Man macht Unterschiede im Gruß, das bedeutet eine üble Fahrt, die wir getan haben", so interpretiert Hagen diesen Dialog in Symbolen. Erst der Ehrverlust vor der Welt bedeutet für Tristan und Isolde den wirklichen Verlust der Ehre. Sie leiden unter der Verbannung und kehren mit Freude an den Ort ihrer Trennung und Qual, den Hof, zurück. Als Hagen die Burgunder ans andere Donauufer gebracht hat, schlägt er das Schiff zu Stücken und wirfts in die Flut. Diese Schiffszerschlagung ist rein symbolhaft, sie bedeutet die sicher gewordene Nimmerwiederkehr, sie ist der sprechende Ausdruck dafür und daß er dies noch in Worten verkündet, ist nur eine Zutat, eine an sich überflüssige Interpretation. Indem Kudrun die Wäsche Gerlinds ins Meer wirft nach dem Besuch ihrer Nächsten, proklamiert sie den Schluß ihres Magddienstes, ihr wiedererwachtes Königtum und die völlige Loslösung von den Normannen. Mitleid und Treue sind erst vorhanden, wenn sie sich nach außen dokumentieren. Als Parzival, auf der Gralsburg zum erstenmal angelangt, die Mitleidsfrage nach dem Befinden des Königs nicht stellt, gilt er als mitleidslos, obwohl er es gar nicht ist, infolgedessen als unwürdig, das Gralskönigtum zu übernehmen, das auf ihn wartet. Erst nach vielen Jahren, abermals hingelangt, wird er die Frage tun, die symbolische Form erfüllen, seiner symbolisch denkenden Welt daraufhin als mitleidig erwiesen sein und Gralskönig werden. Ein auserlesenes menschliches Geschöpf kann den lösenden Spruch erst dann tun, wenn es ein ethisches Erkenntnisniveau erreicht hat, das unausweichlich zu dieser Formerfüllung führt und willig die vielleicht dumpfe Empfindung in klare Form umzusetzen bereit ist. Dem traurigen, vor Gott und der Welt schon verlorenen Rüdeger stellt Hagen Treue und Ehre, Seelenheil, Gottes und der Welt Huld mit einem Schlage wieder her, indem er den schon im Lehnseid zum Kampfe Heranschreitenden, die Freundestreue Verletzenden zu der symbolischen Handlung der Schildübergabe an ihn, den Feind und nun wieder Freund zugleich, veranlaßt; Rüdeger ist nun unmöglich mehr ein Verräter der Freunde. Tiefer kann man seine Freundschaft nicht erfüllen, als daß man dem schildlos gewordenen Feind unmittelbar vor dem Kampf den eigenen Schild hingibt. Auch diese Schildübergabe war also ein großes Symbol.

* * *

Dicht vor den Schluß seines großen Werkes hat Freidank eine sehr volkstümliche lange Reflexion über den Tod gestellt, an deren Beginn das Wort Tanz, an deren Ende das Wort *hohgezit* steht, während die Mitte dem Tod, ziemlich unbekümmert und ergeben, wie einem notwendigen, im ganzen recht unbegreiflichen Übel begegnet. Stark steht auch in unserer Epoche, vom Kluniazensischen her, das Bewußtsein von der Vergänglichkeit alles Irdischen im Vordergrunde der Todesbetrachtung, aber ohne Drohung und Triumph wandelt es sich mehr in eine Klage über den großen Verlust, den der Tod des einzelnen der höfischen Gesellschaft bereitet. Daß das Leben selbst den Tod der Einzelwesen verlangt, wie es ihre Geburt verlangte, um im Fluß zu bleiben, einfach, klar, rein, um immer wieder dem jüngeren Leben Platz zu machen, das empfand man noch nicht. Und weniger empfand man, daß der Tod allem Leiden im irdischen Jammertal ein Ende setze, wie einst in kluniazensischer Zeit, man empfand jetzt mehr, daß er alle Freude zerstöre, daß er das Fest, die Ordnung, die Freude des Lebens vernichte. Das *memento mori* war wohl noch im Hintergrund, aber das *memento vivere* überklang es doch nun wenigstens unausgesprochen immer mehr, und selbst der Domherr Thomasin rät jetzt von der grimmen Todesfurcht ab, *ein man sol erahten niht, wie lanc im ze leben geschiht, er sol halt erahten daz, wie er lebe, er tuot baz.* Auch das Gefühl kennt man, daß der Tod, wenn er jetzt käme, eine Zuflucht wäre, etwa ein Schlaf, kein Ende und keine Grenze mehr, auch kein Schrecken, eine Wendung zur Ruhe aus Leid und Unglück, ein Zurück in den breiten Schoß der Erde, aus dem man kam: Wolfram läßt es seinen Willehalm äußern, an der Leiche seines geliebten, eben gefallenen Neffen Vivianz (60, 61). So äußern viele Minnesinger den Wunsch zu sterben aus unglücklicher unerwiderter Liebe. Die Welt des Verwesens, des kluniazensischen tiefsten Grauens will man im Tod nicht mehr sehen, man sieht den unhöfischen Räuber des Lebens und der Freude, der alles Ständische, Ritterliche, Herrliche, Adlige dem Gemeinen gnadenlos gleichmacht. Der Gedanke eines ritterlichen Todes wird trotzdem erwachen, keimende höfische Vorstellungen mannigfacher Art werden nur nicht Zeit genug finden, sich zu vollem gereiftem Bild zu entfalten.



133. Die Seligen und die Verdammten, letztere in Ketten. Vom Westlettner im Dom zu Mainz. Diözesanmuseum, Mainz.



134. Grabmal Kunos von Falkenstein und seiner Gattin. Mittelrheinisch. Um 1333. Lich, Oberhessen. (Marburger Photo.)

Natürlich glaubt man seit Jahrhunderten nun schon mit der Kirche, daß der Tod an sich eine Strafe, nämlich der Sold der Sünde sei, daß seit Adams Fall der Erbtod die Folge der Erbsünde sei. Man kennt die Allgewalt und Allgegenwart des Todes — das *media vita* klingt ergreifend an bedeutsamer Stelle im Armen Heinrich wieder auf —, man weiß, daß der Tod selbst das absolut Gewisse (Arm. Heinr. 713, Freidank 177, 13; Deutscher Cato 395), nur sein Eintreten das ganz Ungewisse sei (Freid. 175,13; 177, 16; D. Cato 396), daß er näher und näher kommt und vielleicht sehr nahe ist (Freid. 177, 22a; Hausen 46,29; Rugge 99, 15), daß also das Leben ein fortwährender Tod sei, ein *cursus ad mortem*, wie Augustin gesagt hat, und eine Vorbereitung auf ihn sein müsse, daß der Sinn des Lebens wie des Einzellebens also gar nicht im Leben als solchem liege, sondern eher im Tode. Man weiß natürlich auch, daß der Tod nur ein zeitliches, nicht ein ewiges Übel sei, daß die Seele unsterblich und durch Christus der Tod wie die Sünde überwunden sei, wenn man nur wirklich zu *Kristes schar* gehört. Man weiß also, daß die allgemeine Furcht der Kreatur vor dem Tode (Freid. 32, 33), die durch seine paulinisch-augustinische richterliche Bedeutung neue Nahrung erhielt, welche in der Clunyzeit mächtig aufgegangen war, zu überwinden sei durch die wirkliche Zugehörigkeit zu Christi Schar, und man wird sich mit allen Mitteln, zum Beispiel durch Beteiligung am Kreuzzug, diese Zugehörigkeit sichern. Man lebt also durchaus in der christlichen Vorstellung von der zwiefachen Möglichkeit, die der Tod bedeutet: dem Eingang zur Seligkeit oder dem zur Verdammnis. Man gibt sich natürlich der Hoffnung auf die erste Möglichkeit hin. *Der tot gebirt uns hin ze gote, swie er ouch si ein scharpfer bote*, sagt Freidank 21, 5. Dann wird der Tod ein Eingang zur Wonne, zum seligen wirklichen Leben, dem ewigen und absoluten Leben sein; der ewige Tod wird dann vermieden sein. *Da von so sol ich disen tot han für eine süeze not nach sus gewissem lone*, verspricht sich die kleine Meierstochter im Armen Heinrich (1165).

Wie gesagt, hatte die kluniazensische Epoche Schrecken und Grauen in der Todesvorstellung reichlich vermehrt, um die Vorbereitung auf das Jenseits unter Welt- und Lebensflucht anzuspornen. Der frühe höfische Kritiker Heinrich von Melk beschreibt uns kurz nach Beginn der staufischen Kulturperiode noch einmal eindringlichst den kluniazensischen Tod. Er beschwört die Bilder von der Rittersfrau an der Bahre ihres toten Gatten, vom trauernden Sohn am väterlichen Leichnam. Er malt sie im bewußten Kontrast zur Zierlichkeit des frühhöfischen Lebens mit den Farben des Grauens triumphierend aus. Er sagt der Gattin, weisend auf den verwesenden Leib des Gatten, die Pflege des Antlitzes, des Scheitels, des Haares sei nun dahin, mit der fröhlichen Gebärde, mit dem heimlichen und offenen Liebesspiel der Augen sei es nun aus, mit dem schönen Wohlreden und mit den süßen Trautliedern sei es zu Ende, mit seiner ganzen höfischen Kultur in Haltung, Gang und Kleidern sei es nichts mehr. Wie

ein Segel sei nun der Leichnam gebläht; übler Wind wehe aus seinem Bahrtuch usw. Zwischenmenschliche Bindungen wie Mann und Frau, Vater und Sohn, Kleriker und Geliebte haben vor dem Tod keinen Wert und Bestand.

Es fragt sich nun, ob unter all diesen Einwirkungen der Tod eine Macht bleibt, die das höfisch-ritterliche Leben dauernd zu untergraben vermag. Ob nicht eigene neue und uralte ererbte Ansätze sich regten, den Tod womöglich in eine gemäßere Vorstellungswelt zu erheben, wenn in längerer Zeit die lebendige Kraft der Epoche zu nachhaltigerer Wirkung sich hätte steigern dürfen.



135. Kopf vom Grabmal Kunos von Falkenstein. Vgl. Abb. 134.

Der Tod selbst kann sehr kriegerisch personifiziert werden, mit Pferd, mit Speer, mit Pfeil oder Streitaxt, mit Gesinde und Schar, mit *wapen* und Zeichen. Man ficht und ringt mit ihm. Er ist der Herr Tod, er ist grimm, bitter, übel, jäh, finster, schwarz, scharf, er ist ein Jäger, stellt Netze, man muß ihn wie den Teufel fürchten. Er tritt als Kläger auf, sein Recht geltend zu machen und bringt in starke Bedrängnis. Er naht, er geht einem zu, er kommt täglich eine Tageweide näher; er steht vor der Tür, ein scharfer Bote, er ergreift einen, führt einen an der Hand, man muß mit ihm in seine Schar, seine Reise oder Straße zu fahren. Auch das Bild vom Tanze taucht, wie wir bei Freidank sahen, schon auf. *Swenne der tanz ein ende hat, zwen reien siht man vüeren, der eine in die ewekeit, der andre zu der hellen,* heißt es im Wartburgkrieg (49). Diese Vorstellung wird im Keim also der höfischen Zeit entstammen, der sie gemäß ist, um sich dann später im Nachklang zu den großen Totentänzen voll zu entwickeln. Der Tod als Liebhaber wird in dem sehr einzigartigen großen Monolog der um den scheintoten Erec trauernden Enite angerufen. Sie richtet eine Liebeserklärung an den viel lieben, viel reinen Tod, damit er sie mit sich nähme: *nach diner minne ist mir so not, nu geruoche min, vil lieber tot.* Alles in allem so sind da neben dämonischen Vorstellungen doch solche vorhanden, aus denen sich ein ritterlich-höfisches Bild des Todes hätte entwickeln können. Besonders nahe scheint einmal Wirnt von Grafenberg dem Ziele gekommen zu sein, als er von einem besonders vortrefflichen, eben gefallenen Ritter sagt, daß er nun die *wafen* des Todes trage, den der Dichter apostrophiert; der Ritter war selbst wie der Tod gewesen und hatte manchen Fürsten ins Grab gebracht. Hier liegt die Gleichung Ritter = Tod unausgesprochen zugrunde.

Das Bild der klagenden Frau an der Bahre des Gatten, mit guter Sachkenntnis und raffinierter Eindringlichkeit vom kluniazensischen Kleriker aus primitivem Grauen heraufbeschworen, vergißt die höfische Zeit nicht mehr. Sie wird sich mit ihm auseinandersetzen, um es zu verklären. Wir treffen Enite an Erecs vermeintlichem Leichnam, in Wirklichkeit ist er scheintot gewesen, sie will mit ihm sterben, sie beschwört Gott um den Tod; wir treffen Laudine an der Bahre ihres ersten Gatten, sie wird ihn alsbald vergessen in den Armen des zweiten, der ihn erschlug, Iweins; wir treffen Kriemhild an der Bahre Siegfrieds, sie wird ihn in alle Ewigkeit nicht vergessen, nur leben in der Hoffnung auf Rache und einen zweiten Gatten nur nehmen, um die Rache zu erfüllen; wir treffen Isolde an der Bahre Tristans, sie wird mit ihm ster-

ben; wir treffen Sigune an über der Leiche Schionatulanders, die sie in der Wildnis mit sich führt und über der sie schließlich in Buße und treuer Liebe stirbt. Die Zeit verklärt also das einprägsame Bild mit ihrem Hauptinstrument, der Minne, über Tod und Grauen hinaus. Wie sie sich einen höfischen Gott formt, formt sie sich einen höfischen Tod. Wie dieser Gott die Minne anerkennt, so überwindet die Minne den Tod. Kriemhild küßt den toten Geliebten, der im Tode so schön ist wie er im Leben war: *siu huop sin schoene houbet mit ir vil wizen hant, do kuste si also toten den edelen ritter guot* (1069). Laudine wird von Hartmann wohl entschuldigt mit ihrer neuen großen Liebe, aber Wolfram tadelt sie, daß sie den ersten Gatten so schnell vergißt. Sigune treibt einen Kult mit ihrem toten süßen „Gemahl" und alle Schrecken der Verwesung sind auch da geschwunden. Über Isoldens und Tristans Grab ranken sich Rose und Rebe zu einem ewigen schönen duftenden und lieblichen Symbol ihrer Liebe zusammen. Mindestens die Gräßlichkeit des Todes ist jetzt glücklich überwunden. Zwischenmenschliche Bindungen wie die zwischen Liebenden bleiben unvergänglich über den Tod hinaus. Dem frühen Kritiker wird also die Waffe aus der Hand geschlagen. Die höfische Frau wird auf diesen Mentor einfach nicht mehr hören. Süße Witwenklagen gänzlich anderen Geistes werden ein lyrisches Motiv. Reinmar und Hartmann dichten solche für die Gattinnen ihrer toten Herren. Die Haltung eines hohen Minneverhältnisses wird dabei den Eheleuten gegeben, eine holde Zeiterscheinung hat den Schrecken in sanfte Klage und Fürbitte verwandelt. Heinrich von Melk aber hatte sogar das gute Eheverhältnis als leere vergängliche Eitelkeit gesehen, er sah in der Moniage aller Menschen das kluniazensische Ziel. So kommen denn dann in der staufischen Plastik die süßen, auf Grabplatten nebeneinander schlafenden Ehepaare zustande: Heinrich der Löwe und seine Gemahlin im Braunschweiger Dom, der Minnesinger Otto von Botenlauben und seine Gemahlin in Frauenrode, das junge Paar von Falkenstein in der Stiftskirche zu Hessisch-Lich. Gelöst ist alles Grauen, was erst die gotische Zeit wieder einführen wird, Tod trennt die Liebenden nicht. Sie liegen und schlafen in ihren schönen, nicht mehr entstellten Gewändern, das Haar schön gepflegt, in bester höfischer Haltung, womöglich lächelnd, nicht ist ihr Leib zu einem Segel gebläht usw. Sehr höfisch liegt das staufische Paar, die Häupter auf zierlichen Kissen. Tod ist süßer Schlaf geworden, der der Auferstehung harrt zu neuer Freude; wir sagten, daß die nackten Auferstehenden der Goldenen Pforte bereits sich wieder erhoben zu dieser neuen Freude. Im Roman von „Athis und Prophilias" erwünscht sich der sterbende Pirithous von seinem Vater eine kostbare Gruft für sich und seine Geliebte, aus Marmor, musivisch mit Gold verziert, darin will er mit ihr in so reichen Särgen liegen, daß man ihren Adel erkenne, ihre Namen sollen darauf in goldenen Buchstaben stehen, daß niemand je sie im Tode scheide. Das ererbte Grauen, die Gleichmacherei, das Vergessen, die Trennung der Liebenden, nichts davon soll dem Tode belassen werden. So bekommt er ein anderes Bild.

Wohl weiß man, daß der Tod in die göttliche Weltordnung gehört, aber man empfindet ihn als ungerecht und unbegreiflich, als „wunderlich", als eine Störung der doch so heiligen Freude, als einen Raub an den doch so gerechtfertigten Gütern. Man wundert sich hier über Gottes Verhalten, wie man sich etwa über die große Macht wundert, die er dem Teufel einräumt (Gregor 333). Ulrich von Türheim sagt (3691): *Ich bin dem tode gar gehaz, warumb tuot unser herre daz, daz er die vromen gar hin nimmt und in der boesen niht gezimt? zware daz ist wunderlich. Ich von Türheim Uolrich lieze tusent boese sterben e einen vrumen verderben.* Ist es nicht wie in der alten germanischen Kriegerklage, die den Fall auch gerade der Tüchtigsten naiv bedauern muß, weil sie den Sinn des notwendigen Weltgeschehens nicht begreifen will?

Daß man *ane waete*, höchstens mit einem leinenen Tuch für die Scham in den Tod gehen muß, ist für diese Kleiderkultur eine besonders schmerzliche Sache (Winsb. 3, 8; Walth. 67, 8; Freid. 177, 1; Martina 58 b). Mehr noch klagt man, daß wenn der junge Ritter dahingerafft wird, die Freude eines ganzen Geschlechtes, Kreises, Hofes zerstört worden sei, daß besonders die Minne als solche einen schweren Verlust erlitten habe. Hauptbeispiele liefern Ende und Tod der jungen heidnischen oder christlichen Helden im ,,Willehalm", besonders des Vivianz, der durch seinen ,,jungen Tod" fast ein knabenhaft zarter Märtyrer der Hohen Minne wird (64). Es erfolgen Klagen um seine Süße, die fast an Marienklagen erinnern. Anklagen richtet man an den Tod, man verkündet ihn nicht mehr triumphierend wie einst. Enite hadert mit Gott an der vermeintlichen Leiche Erecs, weil er einen so ausgezeichneten Ritter dahinsterben ließ, sie begreift nicht Gottes ,,verwunderlichen Zorn"; nur gemäßigter liegt derselbe Vorwurf in Laudinens Worten (1454). Man klagt über den schnöden Raub an Adel, Schönheit, Jugend, Zucht, Verstand, Reichtum, Ehre, Tugend (Freid. 176, 16), den der Tod eines Menschen für die höfische Welt bedeutet. Walther (82, 24) unterscheidet so bei Reinmar zwischen Mensch und Dichter und beklagt aufrichtig den Schaden, den mit dem Tode des Sängers die gute edle Kunst und damit die Freude der Welt erlitten habe. Auch er beklagt überhaupt, daß sich Weisheit, Schönheit, Tugend und Jugend durch den Tod so unvererblich zerstören lassen. Frauenlob (283, 284) hat später, seinen Tod erahnend, diese Klage auf sich selber angewendet, er sieht sich reinmarhaft, seine schöne Kunst, sein Singen, sein freies Gemüte und all seine Tugenden werden nun für Frauen und Männer verloren sein. In der trüben Ahnung, daß sein Ende nahe bevorstehe, setzt er sich nebenbei auch mit Walther selber gleich. Auch Walther hatte schon in einem Jugendliede von sich gesagt: *joch schat ez guoten liuten, waere ich tot, die nach froiden rungen und die gerne tanzten unde sprungen* (114, 34). Verkündete der Melker noch triumphierend die Sinnlosigkeit dieser Kultur angesichts solcher Vernichtung, so beklagt man jetzt wehmütig die Sinnlosigkeit der Vernichtung einer so schönen Kultur. Der Ton der Klage über die Vergänglichkeit hat sich geändert, der Wert der inzwischen errungenen schönen Kultur erscheint so groß, daß man, wie Laudine, nur Gott bitten kann, dem besten vollendetsten Ritter eben um dieser seiner ritterlichen Vorzüge willen die Gemeinschaft der Engel zu geben (Iwein 1473). Oder daß man, wie der Truchseß von St. Gallen im Nachruf auf Walther (W. 108, 6), dem höfischen Dichter, da seine irdische Freude dahin sei, eben um seines edlen höfischen Sanges willen wünscht, *daz sin der süeze vater nach genaden pflege*. Wenn der Tod dies Leben auslöscht wie ein Licht, nun — man hofft und weiß, daß wirkliche Minne und Wonne, rechte Freude, volle Gemächlichkeit, ewige Jugend, der Wunsch aller Dinge, keinerlei Sorge mit Rauch und Nässe im Haus, kurzum die Summe der höfischen Ideale in mehr oder minder übertragenem Sinn sich im Himmel fortsetzen werden; der von Kolmas spricht so davon. In diesem Zusammenhang vielleicht kann Freidank dann seine Reflexion mit den Worten schließen: *der tot ist ein hohgezit die uns diu werlt ze jungest git*. So wird auch der Tod ein höfisches Fest und das ist so ziemlich das Höchste, was man zu jener Zeit von ihm sagen konnte.

Aber auch eine weniger rein höfische, mehr ritterliche Haltung hat sich dem Tod gegenüber herauszuheben begonnen. Erecs wundervoll mutiger Ritt in die drohende Todesgefahr vom Wundergarten zu Brandigan führt bei Hartmann zu Versen wie *sleht er mich, so bin ich tot, daz ist der werlde ein ringiu not*, welche selbst jene höfische Klage einfach wieder aufheben. *Waz dar umbe, lige ich tot!*, ist das Echo solcher Unbekümmertheit im Wigalois (5017); *urlob in den tot nemen* ist hier eine beliebte ritterliche Formel, wenns zum Kampfe geht (Wig. 1850, 3173). Vivianzens letzte Rede ist trotz Gebeten, Engel, Hostie und himmlisch-heiligem Duft

nach Art von Rolands Tod, an dem aber nach Art von Christi Tod noch mehr die ganze große Natur teilnimmt, doch keine Beichte, sondern einfach der Rechenschaftsbericht eines sterbenden Ritters (Will. 66—68). Wolfram selbst ist es, der das Wort vom ,,ritterlichen Ende'' beim Tode des Tesereiz prägt (Will. 88); *so kan er wol mit sinem sper riterlichen tot bejagen*, wiederholt es dann Wirnt (Wig. 7950). Als Wolfhart im Nibelungenlied durch Giselher stirbt, sagt er, man solle nicht um ihn weinen, des sei keine Not: *vor eines küneges handen lig ich hie herlichen tot* (2302). Mit dieser Formel vom ,,herrlichen Tod'' kommen die ganz alten heroischen Impulse herauf, die den neuen staufischen Nibelungendichter zu seinem Stoffe trieben. Der Hohe Mut eines Sterbenden, der in ganz germanischer Weise weiß, daß er sich als Held erst im Tode vollendet, gründet auf ganz altem germanischen Königsglauben, wie auf neuer staufischer Königsmystik zugleich. Obwohl der Tod des Vivianz siegfriedmäßig an den Brunnen unter der Linde versetzt wird, ist er doch, ausgerichtet auf *der sele werdekeit*, ein christlicher Tod. Aber Siegfrieds, Irings, Rüdegers, der Könige, Hagens Tod im Nibelungenlied fiel noch einmal erstaunlich unchristlich, germanisch, heidnisch aus. Das ist kein kluniazensischer, kein heroisch-christlicher, kein süßer höfischer Tod, das ist vielmehr der nackte sachliche heroischgesättigte oder heroisch-freudige Tod der germanischen Frühzeit ohne den geringsten christlichen oder höfischen Apparat, ohne Aufblick und Ruf irgendwohin. Kein Himmel öffnet sich, stumm bleibt der Raum und gänzlich unbewegt. Ritterliche Haltung hat auch hier germanische wiedergeboren.

Einmal hat auch das rein Höfische selbst zu einer Art Todesbejahung geführt, zu einer Überwindung des Todes in ,,Herrlichkeit''. Gottfried, der die kühnen Verse prägte, *dem leben si min leben ergeben, der werld wil ich gewerldet wesen, mit ir verderben oder genesen* und der so vielleicht als einziger doch die unlösbare Einheit von Tod und Leben erkannte, ohne daß das eine nur die Vorbereitung auf das andere sei, ließ seinen Tristan sagen: es sei ihm gleich, ob der genossene Liebestrank Tod oder Leben bedeute, wäre der Trank Gift, dann doch ein süßes, er wisse nicht, wie jener Tod werden soll, aber dieser tue ihm wohl, *solte diu wunnecliche Isot iemer alsus sin min tot, so wolte ich gerne werben umb ein eweclichez sterben*. Das ist Bekenntnis zum einmal Geschehenen; wohl ist der Tod in Liebe kühn und spielerisch mit dem ewigen Tod verknüpft, aber darüber hinaus ist das ein Aufsichnehmen des herrlichen Todesschicksals wie bei Wolfhart. Das Schicksal ist aufgenommen in den eigenen Willen wie der Tod im germanischen Heldenlied. Mit leiser Änderung wären die Verse den Nibelungen in den Mund zu legen, als sie erfahren haben, daß es für sie keine Heimkehr gibt. Man erschauert bei der Erkenntnis, wie nahe den sterbenden germanischen Nibelungen die kühne Todesbejahung des zu heroischer Liebe entschlossenen staufischen Tristan steht.

Literaturverzeichnis.

Zu Kap. I: Frauenholz, E. v.: Das Heerwesen der germanischen Frühzeit, des Frankenreiches und des ritterlichen Zeitalters.. 1935. — Schreckenstein, Roth von: Die Ritterwürde und der Ritterstand. 1886. — Schultz, Alwin: Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger. 2. Aufl. 1889. — Kluckhohn, Paul: Die ritterliche Kultur in Deutschland, in: Das Mittelalter. 1930. — Ders.: Ministerialität und Ritterdichtung. Zeitschrift für deutsches Altertum 52, 115. — Ders.: Die Ministerialität in Süddeutschland. 1910. — Schäfer, K. H.: Deutsche Ritter und Edelknechte in Italien. 1911, 1914. — Naumann, H. und Günther Müller: Höfische Kultur. 1929. — Naumann, H.: Der Staufische Ritter. 1936. — Schrader, W.: Studien über das Wort höfisch in der mittelhochdeutschen Dichtung. 1935.

Zu Kap. II: Gundel, Wilh.: Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit. 1922. — Bezold, Friedr. v.: Astrologische Geschichtskonstruktionen, in: Aus Mittelalter und Renaissance. 1918, S. 165. — Boll, Fr.: Sternglaube und Sterndeutung. 3. Aufl. 1926. — Goldbeck, Ernst: Der Mensch und sein Weltbild. 1925. — Bork, Ferd.: Die Geschichte des Weltbilds. 1930. — Zinner: Geschichte der Sternkunde. 1931. — (Ungedruckte) Staatsexamensarbeiten meiner Schüler Böhmeke, Göcking, Morlock. — Henel, H.: Planetenglaube in Aelfrics Zeit. Anglia 46, S. 292. — Sticker, B.: Zur Kenntnis des nordischen Himmelsbildes. Zeitschrift für deutsche Bildung. 1937, S. 65. — Reuter, O. S.: Der Himmel über den Germanen. Schriftenreihe der N.S.Monatshefte 5.

Zu Kap. III: Lucidarius, herausgegeben von F. Heidlauf. 1915. — Hashagen, J.: Über die ideengeschichtliche Stellung des staufischen Zeitalters. Deutsche Vierteljahrsschrift für Lit. u. Geistesgesch. 9. 1931. — Hugelmann, K.: Nationalstaat und Reichsgedanke im deutschen Mittelalter. Die Welt als Geschichte 4. 1935. — Menge, K.: Kaisertum und Kaiser bei den Minnesängern. 1880. — Spörl, J.: Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsbetrachtung. 1935. — Hampe, Karl: Deutsche Kaisergeschichte. 3. Aufl. 1916. — Toeche, Th.: Kaiser Heinrich VI. Jahrbücher der deutschen Geschichte. 1867. — Kampers: Kaiser Friedrich II. 1929. — Schneider, Fedor: Rom und Romgedanke im Mittelalter. 1926. — Ders.: Die Entwicklung der Nationalstaaten, in: Propyläenweltgeschichte, IV. Band. 1933. — Zezschwitz, G. v.: Der Kaisertraum des Mittelalters. 1877. — Ders.: Vom römischen Kaisertum deutscher Nation. 1877. — Klassen, Ernst: Geschichts- und Reichsbetrachtung in der Epik des 12. Jahrhunderts. 1938. — Steigleder, Paul: Das Spiel vom Antichrist. 1938. — Piper, Otto: Burgenkunde. 3. Aufl. 1912. — Ders.: Abriß der Burgenkunde. 3. Aufl. 1922. — Dehio, Georg: Geschichte der deutschen Kunst. II. Band, S. 290 bis 310. — Panzer, Friedrich: Die Burg als Kulturerscheinung und Lebensraum, in: Zeitschrift für deutsche Bildung. 1933. — Schuchhardt, Carl: Die Burg im Wandel der Weltgeschichte. 1931. — Heyne, Moriz: Deutsche Hausaltertümer I, Wohnung. 1899. — Lichtenberg, Heinrich: Die Architekturdarstellungen in der mittelhochdeutschen Dichtung. 1931.

Zu Kap. IV: Erben, Wilh.: Schwertleite und Ritterschlag, in: Zeitschrift für hist. Waffenkunde. 8. 1919. — Maßmann, E. H.: Schwertleite und Ritterschlag. Hamburger Diss. 1932. — Pietzner, Fritz: Schwertleite und Ritterschlag. Heidelberger Diss. 1934. — Niedner, Felix: Das deutsche Turnier. 1881. — Treis, Karl: Die Formalitäten des Ritterschlags in der altfranz. Epik. Berliner Diss. 1887. — Marte, San: Zur Waffenkunde des älteren deutschen Mittelalters. 1867. — Schwietering, Jul.: Zur Geschichte von Speer und Schwert. Mitteilungen des Mus. f. Hamb. Geschichte. 1912. — Ders.: Die Bedeutung des Zimiers bei Wolfram, in: Sieversfestschrift. 1925.

Zu Kap. V: Naumann, H.: Geschichte der deutschen Literatursprachen. 1926. — Ders.: Artikel „Literatursprache“ in: Stammler-Merkers Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte §§ 6—12 und die daselbst verzeichnete Literatur. — Vietor, K.: Die Kunstanschauung der höfischen Epigonen, Paul und Braunes Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur 46. 1922. — Ebda. 56, S. 61: Karl von Kraus zu Wolfram von Eschenbach. — Boesch, B.: Die Kunstanschauung in der mittelhochdeutschen Dichtung. 1936. — Zum Einfluß der Schreibstuben Friedrich Ranke in Zeitschrift für deutsches Altertum 55. S. 415. — Fechter, W.: Das Publikum der mittelhochdeutschen Dichtung. 1935. — Hügli, H.: Der deutsche Bauer im Mittelalter, dargestellt nach den deutschen literarischen Quellen vom 11. bis 15. Jhdt. 1929. — Ehrismann, Gustav: Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. 2. Teil: Die mittelhochdeutsche Literatur, II. Blütezeit, 1927, und Schlußband 1935. — Schneider, Hermann: Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung. 1925. — Naumann, H.: Deutsches Dichten und Denken von der germanischen bis zur staufischen Zeit, 1938, und die daselbst,

S. 152ff., verzeichnete Literatur. — Ders.: Die Hohenstaufen als Lyriker und ihre Dichterkreise, in: Dichtung und Volkstum, Neue Folge des Euphorion, 36. 1935, S. 21ff. — Zur Welfenkunst H. Naumann in: „Wandlung und Erfüllung". 2. Aufl. 1934, Kap. 7 und Anmerkungen dazu S. 165 — Der Welfenschatz, Katalog der Ausstellung im Städelschen Institut. 1930. Swarzenski, Georg (Jude): Aus dem Kunstkreis Heinrichs des Löwen. Städeljahrbuch VII/VIII. 1932. — Simon, K.: Studien zum romanischen Wohnbau in Deutschland. 1901. — Pinder, Wilhelm: Die Kunst der deutschen Kaiserzeit bis zum Ende der staufischen Klassik. 1937. — Hotz, W.: Staufische Reichsburgen am Mittelrhein. 1937. — Bruhns, Leo: Hohenstaufenschlösser. 1937. — Stange, Alfred und Graf Wolff Metternich: Der Bassenheimer Reiter. 1937. — Arndt, Joh.: Deutsche Kunst im Reich der deutschen Kaiser. 2 Bde. 1937. — Schlosser, Jul.: Die deutschen Reichskleinodien. 1920. — Schulz, F. T.: Die deutschen Reichskleinodien. 1934. — Dehio, Georg: Geschichte der deutschen Kunst. 1921ff. — Jantzen, H.: Deutsche Bildhauer des 13. Jhdts. — Hamann, R.: Gesch. der Kunst. 1933. — Weise, G.: Das Schlagwort vom gotischen Menschen. Neue Jahrbücher 1931. — Naumann, H.: Der Braunschweiger Löwe, Der Bamberger Reiter in „Wandlung und Erfüllung". 2. Aufl. 1934. — Ders.: Die Bernwardsäule zu Hildesheim. Zeitschrift für deutsche Bildung. 1935.

Zu Kap. VI: Deutscher Kulturatlas, die einschlägigen Karten zur Kostümkunde. — Nienholdt, E.: Die deutsche Tracht im Wandel der Jahrhunderte. 1938. — Köhn, A.: Das weibliche Schönheitsideal in der ritterlichen Dichtung. 1930. — Steinberg, A.: Studien zum Problem des Schönheitsideals in der deutschen Dichtung des Mittelalters. Arch. Neophilol 1. Krakau 1929—30. — Pinder und Hege: Der Naumburger Dom und seine Bildwerke. 1933. — Dieselben: Der Bamberger Dom und seine Bildwerke. 1933. — Weigert, H.: Das Straßburger Münster und seine Bildwerke. 1928 — Massny, D.: Die Formel „Das braune Mägdlein" im alten deutschen Volkslied. 1937.

Zu Kap. VII: Wechssler, Ed.: Kulturproblem des Minnesangs. 4. Aufl. 1923. — Brinkmann, H.: Zur geistesgeschichtlichen Stellung des deutschen Minnesangs. Deutsche Vierteljahrsschrift 3. 1925. — Neumann, Fr.: Hohe Minne. Zeitschrift für Deutschkunde 39. 1925. — Fernis, H. G.: Die Klage um den toten Herrn. German.-Roman. Monatsschrift. 1937. Verf. Höfische Kultur, das Kapitel Höfische Liebe.

Zu Kap. VIII: Vollmer, V.: Die Begriffe der triuwe und staete. 1914. — Emmel, H.: Das Verhältnis von triuwe und ere usw. 1936. — Ehrismann, G.: Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, Zeitschr. f. deutsches Altertum 56. — Ders.: Über Wolframs Ethik. Zeitschr. f. d. Altertum 49. — Ders.: Studien über Rudolf von Ems. Heidelb. Sitzungsberichte. 1919. — Müller, Günther: Gradualismus. Deutsche Vierteljahrsschrift. 1924. — Brinkmann, H.: Diesseitsstimmung im Mittelalter. Deutsche Vierteljahrsschrift. 1924. — Vogt, Fr.: Bedeutungswandel des Wortes edel. 1909. — Kißling, H.: Die Ethik Frauenlobs. 1926. — Neumann, Fr.: Wolframs Ritterideal. Deutsche Vierteljahrsschrift. 1927. — Goetz, M. P.: The concept of nobility in: German didactic literature of the 13. century. 1935. — Weber, A.: Studien zur Abwandlung der höfischen Ethik in der Spruchdichtung des 13. Jhdts. 1937. — Groß, H.: Hartmanns Büchlein. 1936. — Korn, K.: Studien über Freude und Truren. 1932. — Arnold, A.: Studien über den Hohen Mut. 1930. — Buttke, H.: Studien über Armut und Reichtum in der mittelhochdeutschen Dichtung. 1938. — Schneider, N.: Erziehergestalten im höfischen Epos. 1935. — Schwarz, B. (Halbjude): Das Gottesbild in der höfischen Dichtung. 1933. — Schwarz, G.: arebeit bei mittelhochdeutschen Dichtern. 1938. — Scharmann, Th.: Studien über die saelde in der ritterlichen Dichtung. 1935. — Tetzner, Fr.: Die wissenschaftl. Bildung des juncherren in der Blütezeit des Rittertums. 1889. — Bergemann, R.: Das höfische Leben nach Gottfried von Straßburg. 1876. — Diesenberg, H.: Studien zur religiösen Gedankenwelt in der Spruchdichtung des 13. Jhdts. 1937. — Halbach, K. H.: Der deutsche Mensch in der staufischen Dichtung. Zeitschrift für Deutschkunde 49. — Gehl, W.: Ruhm und Ehre bei den Nordgermanen. 1937. — Gruber, K.: Schelten und Drohungen aus dem Mittelhochdeutschen. 1928.

Zu Kap. IX: Biese, A.: Das Naturgefühl im Wandel der Zeiten. 1926. — Ganzenmüller, W.: Das Naturgefühl im Mittelalter. 1914. — Kurze, W.: Die Natur in Gottfrieds Tristan. 1921. — Koch, Jos.: Das Meer in der mittelhochdeutschen Epik. 1910. — Unger, O.: Die Natur bei Wolfram. 1912. — Mittelbach, H.: Natur und Landschaft im klass. Epos. 1938. — Messerschmidt, I.-Schulz: Zur Darstellung der Landschaft in der Dichtung des ausgehenden Mittelalters. 1938. — Hamilton, I. I.: Landschaftsverwertung im Bau höfischer Epen. 1932. — Schneider, L.: Die Naturdichtung des deutschen Minnesangs. 1938. — Minjon, Der Schönheitsbegriff der Hochscholastik. Phil. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 1912. — Dyroff: Zur allgem. Kunstlehre des hl. Thomas. 1923. — Jacobsohn, M.: Die Farben in der mittelhochdeutschen Dichtung der Blütezeit. 1915. — Bodensohn, H.: Die Festschilderungen in der mittelhoch-

deutschen Dichtung. 1936. — Holtzmann, R.: Der Kaiser als Marschall des Papstes. 1928. — Naumann, H. und Müller G.: Höfische Kultur, Kap. 3. — Ittenbach, M.: Helmbrechts Haube. Deutsche Vierteljahrsschrift 10. — Naumann, H.: Wandlung und Erfüllung. 1934, Kap. 9, 10, 11, 12. — Frenzen, W.: Klagebilder und Klagegebärden. 1936. — Ranke, Fr.: Germanische Züge in der deutschen Dichtung des Mittelalters. Nachrichten aus dem deutschen Institut der Univ. Breslau, 10. 1937. — Flesch, P. I.: Metaphysik des Symbols und der Metapher. 1934.

NAMEN- UND SACHREGISTER.

Activa vita 167
Adel, Geldadel 164, Geburtsadel 163, Seelenadel 163
Afrika 34ff.
Allegorische Naturbetrachtung 185
Alter, Wertschätzung des 158
Antike, Verhältnis zur 170
Architektur, staufische 96ff.
arebeit 142, 167
Armer Ritter 154
Armut oder Reichtum 154
Artusmythologie 18, 82, 168, 176f.
Arzneikunst 72
Asien 35ff.
Aussatz 160

Bamberger Reiter 111
Barttracht 123
Bauern 71
Bauernbeurteilung 78ff.
Bekleidung 104ff.
Bergfried 49
Bildende Kunst 72f.
Bildung 15, Bildungsbegriff 169, Bildungswesen 170
Blumen 54
Böhmische Dichtung 94
briutelhuon 153
Bronzewerke 108
Brünne 65
Buchmalerei 111f.
Burg 46ff., Burganlage 50, Burgkapelle 52, Burg und Kastell 51, Eindruck der Burg 55, Mythus der Burg 56, 58
Bürger 71f.

Chronologietabelle 5
clar, clarheit 188
covertiure 124f.

Demut 167
Dichtung 16, Dichterbegriff 86, Dichterschulen 89, Dichtersprache 74, Dichtkunst 73f., Dichten als Bildungswert 172, Gattungen der höfischen Dichtung 85, Geist der höf. Dichtung 84, dichterische Stoffgebiete 83, german. Dichtung in staufischer Zeit 93, böhmische Dichtung 94, höfische Dichtung 81, ritterliche Dichtung 78, staufische Dichtung 88, welfische Dichtung 87
Dome, staufische 56ff., welfische 95
Dorfpoesie, höfische 92
Dreistufigkeit 20
Dreizahl 153
Dualismus, Überwindung des 14

Ehe und Eheliebe 149, Ehe als Minneverhältnis 151, Ehebruch 139; Ehefrau, die ideale 150, Eheschließung 152
Edles Herz 80, 172, 176
Ehre 164, 189
Endschlacht 26
erbärmde 169
Erdgestalt 22
Erziehung, Wert der 169
Europa 30

Farben 188
Fernblick 183
Fest und seine Bedeutung 189
Firmament 23
Fischer 80
Friedrich II., Falkenjagd 185
Fliehburg, Ritterburg als 48
Formkultur 194
Formsymbolik 191ff.
Frauendienst 83, 136, 139; Gefährlichkeit des Frauendienstes 143ff.
Frauengestalten in Plastik und Dichtung 127ff.
Frauenkleidung 123
Freude 156, 168, 189

Gahmuret und Ampflise als klassisches Minneverhältnis 138
Geburtsadel 163
Gefolgschaft 7, 11ff.
Geldadel 164
gemach 167
Geographie, staufische 28, 32, 34
Germanische Kontinuität 2f., 9f., 14, 27, 50, 61, 63, 67, 76f., 81, 86, 93, 105, 119, 136, 139, 140, 142, 151, 154—156, 158f., 162—164, 167f., 173—175, 177, 179, 187f., 191, 198, 200
Gesten, höfische 126
Gesundheit 159
Glasfenster 54
Glasmalerei 112
Gott 14f., 19, 25, 28, 56, 86f., 140, 143, 148, 156, 161, 164, 166f., 173ff., 185, 198
Gottfried von Straßburg, seine Rolle 93, 145f., 164, 172, 184, 189, 190, 200; sein Liebesbegriff 146ff.
Grabdenkmäler 109
Gralsburg 176
Güter, irdische und ihr Wert 156
Gyburc 150, 169, 170

Haartracht 122
Harnisch 65
Hartmann von Aue, seine Rolle 93, 129, 142, 149, 151, 157, 162, 167, 173, 177, 190; H.'s Büchlein 142
Helm 64
Heroische Liebe 148
Himmel 38
hoch als Bezeichnung der stauf. Kultur 7
höfisch als Bezeichnung der stauf. Kultur 8, 9
Hohe Minne 134
Hoher Mut 7, 168
Hölle 39
Holzschnitzerei 108

Idealismus 4
Ideallandschaft, höfische 179ff.
Inseln, Geographie der 35
Italien, Verhältnis zu, Zusammenhang mit 5, 49, 68, 75, 78, 81f., 89, 102f., 173, 176f., 178, 182; Topographie 33

Jugend, Wert der 158

Kaisertum 39, 41, 43, 45
Kardinaltugenden 153
Kastelle, staufische in Italien 102
Kinderliebe 143, 144
kiusche 166
Klassiker, die vier der stauf. Dichtung 93
Kleidung 116ff.; Männerkleidung 118ff.; Frauenkleidung 123; Wert der Kleidung 126ff., 162; Kleiderkultur 185, 199
Kleinkunstgewerbe 113
Konversation, gesellschaftliche 172
Krankheit, Sinn der 159
Kreuzzüge 45f.
Kulturlandschaft 54, 186ff.
Kunst, bildende 72f., 95ff.; staufische 96ff.; welfische 95f.

Landschaftsschilderung 183ff.; mythische Landschaft 34
Latein 74f.; Vermeidung des Lateins 75
Launen der Frau 144ff.
Leibesübungen 158
Leib-Seele-Einheit 160f.; Schönheit des Leibes 116ff.
Lichtfreude 187
Liebe, heroische 148; siehe auch Minne
Liebeslyrik, frühe 90
Literaturdialekte 74f.

Malerei, staufische 111f.; Buchmalerei 111f.; Glasmalerei 112
Manessische Handschrift, Rassetypik darin 117
Männerkleidung 118ff.
Mantel 119, 124
maze 157, 165
Meer, Bewertung des 182; geographisch 35
milte 168
Ministerialen 1ff., 83; Ministerialität 1, 11ff., 13, 71; Ministerialenrolle 163f.
Minne, hohe 134; verrittert 135; niedere 147—149; Minnesang 85; Macht der Minne 134; Minne als Jagd 136; als Schule 136; als Krieg 135; als Kameradschaft 140; als Gefolgsdienst 140; Minnezauber 142
Minnedienst, Grundkonventionen 136; Minnedienst und Lohnfrage 142; Entwicklung der Minnedienstformel 141; Kritik am Minnedienst 145, 153
Minnegrotte, Gottfrieds 136, 171, 176
Mitleid 169
moraliteit 172, 176
Moriz von Craun als klass. Frauendienstbeispiel 137
Morungen, Heinrich von, seine Rolle 133; sein Tagelied 133
Musik, Rolle der Musik in der stauf. Bildung 171

Nacktheit 105, 128ff.
Nationalgefühl 41
Nationalsprache 74
Natur, Naturlandschaft 181; Naturempfindung 178; Natursymbolismus 185; Töne der Natur 187; Atmosphäre der Natur 188; allegorische Naturbetrachtung 185; Stimmungszusammenhang mit der Natur 184

Palas 52
Parzival im Frauendienst 139
Pfalzen, staufische 100
Pferd, Verhältnis des Ritters zum 187
Planetenkreise 22
Plastik, staufische 104
Politische Lage des Reichs 39, 44

Reichtum, Wert und Unwert des 154
Reichsidee 41, 42
Reliefkunst 108
Reiterkampfspiele 67f.
Ringübergabe, eheliche 152
ritterlich 1, 7; ritterliche Dichtung 78; s. auch Liebe, Minne
Ritterschlag 60, 63
Ritterstand 12, 13
Rittertum, Frühgeschichte des 2, 3; Geist des R. 16, 17; gelehrte Ritter 73; Verritterung 23
Romanischer Stil 5, 54, 96
Ruhmliebe 162; Selbstruhm 162

saelde 177
Seelenadel 163
Selbstruhm 162
schapel 122, 125
Schelten und Schimpfen 162
Schild 64f.
Schildesamt, Wert des 164
Schmied 74
Schönheit, Problem der 161; der Welt 24; des Leibes 116ff.
Schreiber und Schreibstuben 77
Schwert 59ff.
Schwertleite 60, 62, 63
Schwertinschriften 60
Schwertsegen 62
Sigunes und Schionatulanders Rolle im Minnedienst 143f.
Sommerliebe 151, 152
Speer 70

Spott 162
Sprache 17; höfische 74—76
Spruchdichter 94
staete 166
Stammbaum 163
Stammburg, die Burg als 57
Staufische Dome 96ff.
Stechen und Schlagen 58
Sterne und Sternglauben 22ff.
Stiche, die 5 Speerstiche im Turnier 71
Stuckarbeiten 110
Symbolik 17, 190ff.; Gebärdensymbolik 194; Dingsymbolik 192; Formsymbolik 191ff.; Farbsymbolik 188; Tiersymbolik 187; Magie und Symbolik 193

Tagelied 150, 153, 188; Morungens Tagelied 133, 151; Wolframs Tageliedabsage 151
Tier, Verhältnis zum Tier 185f.
Tiersymbolik 187
Tod; höfischer Tod 109, 198; ritterlicher Tod 197; germanischer Tod 200; kluniazensisch-kirchlicher Tod109, 196; Todesbetrachtung 195ff.; Tod als Fest 199
Trautlieder 89
Tristan und die beiden Isolden 138
triuwe 166
truren 167f.
Tugenden und Tugendsystem 15, 153, 164
Turnier 65ff.

Ungarn, Topographie von 32
Urkundensprache 75
Utile, das Wertgebiet des 154

Vagantenliebe 147, 149
Vesperie 69
Verlöbnis 152
Vita activa 167
Völuspa, staufische 26

Walderlebnis 182
waetlich 116
Waffen 17, 58ff.; Waffengattungen 10
Walter v. d. Vogelweide, seine Rolle in der stauf. Kultur 93, 130—132, 149, 153, 161, 185
Wandmalerei 112
Wandteppiche 52, 54, 115
wapenroc (*kursit*) 124f.
Wartburg, Musenhof der Wartburg 91, 95
Wehrhaftmachung 61
Welfen; Welfenkriege 40, 41; welfische Dichtung 87; welfische Kunst 95f.; Welfenschatz 113, 165
Welt, staufisches Weltbild 19ff., Weltbejahung 147f., Weltbegriff 148; physisches Weltbild 19ff.
Wertgebiete, die drei 153
Wildnis 182
Wohnkultur 53f.
Wolfram von Eschenbach, seine Rolle in der stauf. Kultur 93, 138, 143f., 149, 151, 153, 164, 183f., 188, 190, 200
Wortschatz, archaisch-germanischer 76ff.; fremder 76; unhöfische Wörter 74,77

Zivilisationslandschaft 181
zuht 168

INHALT

Kap. I. Herkunft und Geist des Ritterstandes 1
Kap. II. Das physische und das metaphysische Weltbild.. 19
Kap. III. Erde, Reich und Burg 28
Kap. IV. Speer und Schwert, Schwertleite und Turnier... 58
Kap. V. Sprache, Dichtung, Kunst.................. 71
Kap. VI. Die Kleidung und der Wert der Nacktheit 116
Kap. VII. Frauendienst und Ehe 134
Kap. VIII. Die Güter und der Seelenadel, die Tugenden und Gott.................................... 153
Kap. IX. Natur und Fest, Symbol und Tod............. 178
Literaturangaben.................................... 201
Namen- und Sachverzeichnis 203